KIAI DAN ALFIYAH IBN MALIK:

Merajut Jaringan Intelektual Bidang Linguistik Arab di Dunia Pesantren

Abdullah
M. Adib Misbachul Islam
Muhammad Ali Thohir

2021

UNIVERSITAS ISLAM NEGERI

Syarif Hidayatullah

JAKARTA – INDONESIA

KIAI DAN ALFIYAH IBN MALIK:

Merajut Jaringan Intelektual Bidang Linguistik Arab di Dunia Pesantren

Abdullah
M. Adib Misbachul Islam
Muhammad Ali Thohir

Adabia Press

Perpustakaan Nasional: Katalog Dalam Terbitan (KDT)

Kiai dan Alfiyah Ibn Malik;
Merajut Jaringan Intelektual Bidang Linguistik Arab
Di Dunia Pesantren

Penulis	:	Abdullah, M. Adib Misbachul Islam, Muhammad Ali Thohir
Editor	:	Dr. Imam Subkhi, MA
Setting dan Layout	:	Muhammad Fadlan Ramadan
Desain sampul	:	Muhammad Fadlan Ramadan
Penerbit	:	Adabia Press Jl. Tarumanegara No. 17 Ciputat 15412, Indonesia Telp. 021-22741771 Fax. 021-22741622 email: adabiapress_fahuin@yahoo.com Bekerja sama dengan PUSLITPEN LP2M UIN Syarif Hidayatullah Jakarta Jl. Ir. H. Juanda No. 95 Ciputat 15412 Indonesia Telp. (62-21) 7401925 Fax (62-21) 7402982 Website: www.uinjkt.ac.id; E-mail: info@uinjkt.ac.id
Cetakan	:	ke-1, November 2021
Halaman	:	iv + 72, 12,25 cm x 19,75 cm
ISBN	:	978-602-7908-24-6

All Rights Reserve
Hak Cipta dilindungi Undang-undang
Tidak dibenarkan memproduksi ulang setiap bagian
Atau seluruh isi buku ini dengan cara apa pun, tanpa izin sah dari penerbit

KATA PENGANTAR

Buku ini awalnya merupakan hasil penelitian sebagai bagian dari pelaksanaan Tri Dharma Perguruan Tinggi di UIN Syarif Hidayatullah Jakarta. Buku ini membahas gambaran awal tentang transmisi Alfiyah Ibn Malik di pesantren Jawa dan Madura dan rekonstruksi jaringan intelektual Kiai bidang linguistik Arab di pesantren Jawa dan Madura. Dalam hal ini, ajaran Islam membuka raung lingkup cukup luas bagi pengembangan keilmuan Islam. Secara sosio-intelektual, pengembangan keilmuan itu diperoleh melalui isnad keilmuan yang diperoleh dari guru yang menyelenggarakan halaqah. Isnad keilmuan ini membuka kerangka kerja bagi upaya membangun konstruksi jaringan keilmuan Alfiyah Ibn Malik ke Nusantara.

Dalam Tradisi intelektual Islam, ilmu alat (nahwu, shorof, balaghah) memainkan peran penting dalam melegitimasi otoritas keilmuan seorang Kiai yang memimpin pesantren pada akhir abad ke-19 dan awal abad ke-20. Transformasi seseorang menjadi Kiai sendiri melibatkan proses sosial-intelektual relatif panjang yang puncaknya diwarnai oleh kepiawaianya dalam menerapkan nahwu dan shorof dalam membedah kitab-kitab klasik yang lazim disebut kitab kuning.

Dalam hal itu, Alfiyah Ibn Malik merupakan subjek pengajaran yang tidak bisa dihindarkan. Kecenderungan sebagian besar Kiai pesantren untuk memondokkan anaknya ke pesantren lain dengan sendirinya juga menimbulkan pertukaran sanad Alfiyah ibn Malik, dalam arti terjadi saling-silang sanad Alfiyah ibn Malik di kalangan komunitas pesantren. Pada gilirannya, hal itu akan membentuk jaringan Alfiyah ibn Malik di kalangan pesantren secara luas. Inilah yang melatari penulisan buku ini dengan fokus pada jaringan intelektual bidang linguistik Arab di dunia pesantren.

Bisa dipastikan bahwa buku ini tidak akan terwujud dalam bentuknya sekarang ini tanpa ada bantuan dari berbagai pihak, baik kelembagaan maupun perorangan. Dalam kesempatan ini, penulis menyampaikan terima kasih kepada Rektor UIN Syarif Hidayatullah Jakarta, Prof. Dr. Hj. Amani Lubis, MA. dan Dekan Fakultas Adab dan Humaniora, Drs. Saiful Umam, MA., Ph.D. atas pemberian kesempatan melakukan penelitian sebagai bagian dari Tri Dharma Perguruan Tinggi di UIN Syarif Hidayatullah Jakarta.

Ucapan terima kasih juga disampaikan kepada Kepala Lembaga Penelitian dan Pengabdian kepada Masyarakat (LP2M), Prof. Jajang Jahroni, MA, Ph.D atas perhatian dan dukungannya dalam pelaksanaan penelitian dan Ketua Pusat Penelitian dan Penerbitan (Puslitpen), Dr. Imam Subkhi, MA. atas bantuannya sehingga penelitian dapat terlaksana, dibuatkan laporannya, dan dicetak dalam bentuk buku ini.

Terakhir, semoga buku ini dapat bermanfaat bagi perkembangan kajian keislaman, terutama yang terkait dengan Alfiyah Ibn Malik di dunia pesantren.

Jakarta, 29 Oktober 2021

DAFTAR ISI

KATA PENGANTAR iii
DAFTAR ISI iv

BAB I : PENDAHLUAN

A. Dasar Pemikiran 1
B. Signifikansi Studi dan Pokok Bahasan 4
C. Sumber dan Metode 8
D. Kerangka dan Alur Pembahasan 11

BAB II : PESANTREN DAN ILMU ALAT

A. Asal-usul Pesantren 12
B. Gambaran Umum Pesantren 17
C. Tradisi Keilmuan Pesantren 21
D. Ilmu Alat di Komunitas Pesantren 24

BAB III : KITAB ALFIYAH IBN MALIK DI DUNIA ARAB

A. Biografi Intelektual Ibn Malik 27
B. Pemikiran linguitsik Alfiyah Ibn Malik 32
C. Kedudukan Alfiyah Ibn Malik dalam Tradisi Linguistik di Dunia Arab 46

BAB IV : ALFIYAH IBN MALIK DI PESANTREN JAWA DAN MADURA

A. Transmisi Alfiyah Ibn Malik ke Nusantara secara umum 49
B. Transmisi Alfiyah Ibn Malik ke Jawa dan Madura 58
C. Metode Pengajian atau Pembelajaran Alfiyah Ibn Malik 62

Bab V : PENUTUP

A. Kesimpulan 66
B. Saran Akademik 67

DAFTAR PUSTAKA 68

PENULIS

BAB I

PENDAHULUAN

A. Dasar Pemikiran

Dalam sejarah perkembangan Islam di Indonesia, keberadaan Kiai dalam masyarakat pesantren terlihat sangat penting dan strategis, khususnya bagi keberlanjutan dan tatanan sosial dalam sebuah masyarakat. Selain memiliki otoritas dalam diskursus sosial-keagamaan, pada umumnya ulama dipercaya menjadi penembus jalan buntu dalam persoalan sosial-budaya, sosial-ekonomi, bahkan sosial politik. Hal ini terkait dengan posisi dan fungsi kiai yang menjadi tempat bertanya, bukan saja mengenai persoalan sosial-keagamaan, tetapi juga sosial-kemasyarakatan, sehingga kiai menjadi pusat interaksi khas pesantren dalam proses pendidikan pesantren. Klaim ini didukung oleh Geertz, sebagaimana dinukil oleh Ilahi,[1] yang menunjukkan peran kiai tidak hanya sebagai seorang mediator hukum dan doktrin Islam, tetapi juga sebagai agen perubahan sosial (social change) dan perantara budaya (cultural broker). Lebih lanjut, Ilahi[2] melaporkan bahwa kiai bagian dari kelompok elite dalam struktur sosial, politik, dan ekonomi masyarakat. Para kiai yang memimpin pesantren besar berhasil memperluas pengaruhnya di wilayah negara, sehingga hasilnya banyak diterima di elite nasional, bahkan internasional.

Transformasi seseorang menjadi kiai dilakukan melalui pendidikan pesantren yang menjadi tempat penggemblengan kader-kader santri agar kelak menjadi ulama, kiai dan pemimpin keagamaan dalam masyarakat. Melalui pendidikan pesantren, otoritas kekiaian dibentuk melalui serangkaian pengkajian kitab-kitab keagamaan Islam secara mendalam. Berkaitan dengan itu, ilmu alat dalam tradisi pesantren pun, seperti ilmu nahwu sharaf, memainkan peran penting dalam pembentukan otoritas keulamaan seorang kiai. Oleh karena itu, tidak mengherankan jika Alfiyah ibn Malik, sebuah kitab tentang gramatika bahasa Arab tingkat tinggi dalam tradisi pesantren, menjadi bagian penting dalam pembentukan otoritas keulamaan atau kekiaian. Dalam

[1] PP MUS, Mauidhoh Hasanah KH Maimoen Zubair - Haul ke-47 PPMUS Sarang, Youtube (Sarang: X-KO Production, 2014), 5:53-6:12.

[2] Mohammad Takdir Ilahi, "Kiai: Figur Elite Pesantren," *Ibda': Jurnal Kajian Islam* dan Budaya Vol 12 No 2 (2014): 141.

konteks ini, tidak berlebihan jika KH. Maimoen Zubair[3] yang populer dengan Mbah Moen (1928-2019 M) mengatakan: "Kiai ga apal Alfiyah pancen ya ga *patek Kiai" (*Kiai tidak hafal Alfiyah memang kiai yang kurang kekiaiannya). Pernyataan Mbah Moen ini menegaskan bahwa otoritas keulamaan atau kekiaian seseorang, antara lain, dibentuk oleh penguasaan dan pemahamannya terhadap Alfiyah ibn Malik.

Wahid[4] menginformasikan bahwa pendalaman ilmu-ilmu bahasa Arab sebagai ilmu bantu untuk fiqh merupakan sesuatu yang memang mengangumkan, bahkan bagi para ulama Timur Tengah, karena bacaan dan penguasaan atas gramatika Arab merupakan keunggulan ulama-ulama Indonesia di pesantren atas ulama-ulama Timur Tengah. Penguasaan atas gramatika klasik bahasa Arab ini merupakan modal utama para kiai pesantren dalam percaturan ilmiah dunia Islam.

Gramatika Arab dapat ditemukan akar-akarnya di masyarakat, mengingat gramatika Arab digunakan untuk kepentingan agama. Selain itu, bahasa Arab juga menjadi alat komunikasi untuk melakukan pembaharuan pemahaman terhadap agama dalam konteks lokal Indonesia. Penelitian Azra[5] misalnya, menyorot jaringan keilmuan di antara ulama Timur Tengah dengan murid-murid Melayu-Indonesia Abad ke-17 dan ke-18. Juga penelitian Mas'ud[6] yang melacak jejak intelektual arsitek pesantren Abad ke-19 dan Abad ke-20. Ajaran dan tendensi para tokoh intelektual hampir semuanya diekspresikan dengan menggunakan media bahasa Arab, dan ini tidak mungkin dilakukan tanpa dukungan kemampuan gramatika Arab.

Dengan mengetahui kecenderungan, sikap, dan oritentasi Kiai dalam penyelenggaraan pembelajaran Alfiyah ibn Malik dalam menghadapi perkembangan kontemporer, akan tergambar bagaimana potret kotemporer ketuntasan berbahasa dari elemen-elemen penting (Kiai dan Santri) dalam pesantren saat ini. Lebih jauh dari itu, Alfiyah ibn Malik dapat dieksploitasi menjadi dalil bagi fenomena-fenomena dalam masyarakat, khususnya persoalan yang terkait dengan aspek hukum. Alfiyah ibn Malik, sebagaimana

---

[3] PP MUS, Mauidhoh Hasanah KH Maimoen Zubair - Haul ke-47 PPMUS Sarang, 5:53-6:12.

[4] Abdurrahman Wahid, Islam Kosmopolitan : Nilai-nilai Indonesia dan Transformasi Kebudayaan, ed. Agus Maftuh Abegebriel and Ahmad Suaedy (Jakarta: The Wahid Institute, 2007), 134.

[5] Azyumardi Azra, Jaringan ulama: Timur Tengah dan kepulauan Nusantara abad XVII dan XVIII : melacak akar-akar pembaruan pemikiran Islam di Indonesia, Cet. ke-1. (Bandung: Mizan, 1994).

[6] Abdurrahmana Mas'ud, Dari Haramain ke Nusantara : Jejak Intelektual Arsitek Pesantren, Cet. ke-1. (Jakarta: Kencana, 2006).

diinformasikan oleh Jaeni[7] dijadikan rujukan bukan saja oleh para ahli yang berkompeten dalam bidang linguistik, tetapi juga bidang fiqh guna memberi dukungan dalil bagi aspek hukum dari persoalan-persoalan sosial-keagamaan yang terjadi dalam masyarakat.

Selain itu, pelacakan sejarah intelektual akan menghasilkan pengakuan terhadap kompetensi akademik kiai bidang linguistik Arab, yang ditandai dengan adanya isnâd, yaitu "mata rantai otoritas yang menunjukkan hubungan yang tak terputus antara guru dan murid dalam transmisi kitab-kitab atau ajaran tertentu"[8] dan ini terkadang membutuhkan waktu hingga puluhan tahun. Begitu seterusnya proses transmisi keilmuan berlangsung membentuk jaringan intelektual bidang linguistik, hingga menciptakan tingkatan-tingkatan kiai dan membentuk geopesantren berdasarkan teritorial, baik di Jawa maupun di Madura.

Melihat fenomena Alfiyah ibn Malik sebagai karya linguistik dan keragaman kultural di bumi Nusantara, penelitian Alfiyah ibn Malik menjadi penting dilakukan. Arti penting penelitian ini didasarkan setidaknya pada 3 pertimbangan. Pertama; ingatan kultural bahwa Alfiyah Ibn Malik terpelihara dalam memori kultural pesantren. Komunitas pesantren dipandang sebagai masyarakat yang terkenal berbudaya, yang dapat diketahui dari kepiawaian dalam melakukan bacaan kritis terhadap teks-teks berbahasa Arab dan mensosialisasikan hasil bacaan kepada masyarakat luas melalui karya kitab dan peyelenggaraan pendidikan/ pengajaran. Hal ini pada gilirannya membentuk jaringan intelekrual tingkat lokal, nasional, bahkan internasional.

Kedua; pesona Alfiyah ibn Malik yang terlahir dari muatan substansi yang tidak saja berkaitan dengan gramatika, tetapi juga berhubungan dengan nilai-nilai ajaran Islam. Hal ini menyebabkan Alfiyah Ibn Malik diterima masyarakat sebagai dasar legalitas atas persoalan-persoalan sosial-kemasyarakatan yang berhubungan dengan asepk hukum Islam. Selain itu, penyajiannya yang terikat dengan konvensi tradisional puisi (bahar) menggaungkan efek musik bertalu-talu. Unsur musik ini menciptakan iklim yang kondusif bagi munculnya kreativitas santri menghafal Alfiyah Ibn Malik diiringi rebana dan hadrah.

Ketiga; Alfiyah ibn Malik merupakan teks produk masa lampau yang terkadang tidak mudah dipahami oleh pembaca sekarang. Kajian reseptif yang berujung pada penyajian evaluasi pembacanya memberikan makna bukan saja pada penyebarluasan karya masa lampau ke masa kekinian, tetapi juga konteks kulturalnya di Jawa dan Madura. Ini berarti kehadiran teks Alfiyah ibn Malik dengan gagasan linguistik dapat memperlihatkan dinamika Islam dalam

---

[7] Muhamad Jaeni, "Tafsiran Kiai Pesantrean Terhadap Bait-bait Alfiyah ibn Malik Dan Transformasi Nilai Moral Ssantri: Kajian Intertekstualitas dan Analisis Wacana Kritis," International Journal Ihya' 'Ulum Al-Din Vol.19, No.2 (2017): 286–316.

[8] Azra, Jaringan Ulama: Timur Tengah dan Kepulauan Nusantara abad XVII dan *XVIII : Melacak Akar*-akar Pembaruan Pemikiran Islam di Indonesia, 77.

pergumulannya dengan kebudayaan Jawa dan Madura pada periode tertentu dalam perjalanan sejarahnya.

Melihat pentingnya kitab Alfiyah ibn Malik dalam pembentukan otoritas kekiaian, penelitian ini diarahkan sepenuhnya untuk merekonstruksi transmisi Alfiyah ibn Malik di kalangan pesantren untuk melihat keberlanjutan dan perubahan (continuity and change), terutama kecenderungan perubahan gagasan dan sikap kebahasaaraban kiai pesantren di Jawa dan Madura. Sejauh ini, selain memiliki peran sentral sebagai pemegang otoritas tertinggi dalam diskursus sosial-keagamaan, kiai juga berperan sebagai penggagas model pembelajaran Alfiyah ibn Malik dengan menawarkan proses spiritual-mistikal dan sosial-intelektual. Proses-proses inilah yang menghasilkan output pengakuan masyarakat dan outcome kepemimpinan informal dengan keutamaan ilmu-ilmu keagamaan.

B. Signifikansi Studi dan Pokok Bahasan

Sejumlah studi terkait dengan peran Kiai sudah dilakukan. Studi-studi tersebut menyoroti peran ulama (kiai) yang berbeda-beda sesuai dengan setting sosial yang cenderung mengalami perubahan. Dhofier[9] melihat jaringan intelektual dan keluarga di antara para ulama pesantren di Jawa sebagai mekanisme untuk mempertahankan posisi mereka sebagai elite sosio-religius. Hirokoshi[10] melangkah lebih jauh dengan fokus pada peran ulama yang meningkat seiring dengan perubahan-perubahan sosial yang berlangsung begitu cepat dalam masyarakat Indonesia. Tidak hanya memegang peran perantara (broker), ulama juga memainkan peran sebagai bloker informasi, kekuatan-kekuatan perubahan, dan akibat-akibat yang ditimbulkannya, untuk menyelamatkan posisi mereka sendiri. Selain itu, studi lain dilakukan oleh Mansurnoor[11] yang melihat bahwa ulama memiliki akar yang kuat dalam kehidupan keagamaan dan sosio-politik umat Islam. Hal ini disebabkan ulama memiliki karakter dinamis yang membuat ulama mampu beradaptasi dengan berbagai perubahan situasi baru.

Selain studi studi tersebut di atas, studi Azra[12] membahas peranan jaringan ulama dalam transmisi gagasan-gagasan pembaharuan ke Nusantara. Dengan menampilkan tokoh intelektual Nur al-Din al-Raniri (w. 1068/1658), Abd. Al-Ra'uf al-Sinkili (1024-1105/1615-1693) dan Muhammad Yusuf al-Maqassari (1037-1111/1627-1699), Al-Palembani, dan Al-Banjari, Azra mengkaji diskursus intelektual ulama Nusantra dan menyimpulkan bahwa pemurnian

---

[9] Zamakhsyari Dhofier, Tradisi pesantren : studi tentang pandangan hidup Kyai, Cet. ke-1. (Jakarta: LP3ES, 1982), 61–62.

[10] Hiroko Hirokoshi, Kiyai Dan Perubahan Sosial (Jakarta: P3M, 1987), 5–6.

[11] Iik Arifin Mansurnoor, Islam in an Indonesian World: Ulama of Madura (Yogyakarta: Gadjah mada University Press, 1990).

[12] Azra, Jaringan Ulama: Timur Tengah dan Kepulauan Nusantara abad XVII dan *XVIII : Melacak Akar*-akar Pembaruan Pemikiran Islam di Indonesia.

keagamaan di Melayu-Musantara sesungguhnya dimulai pada jaringan ulama pada paruh kedua abad XVII dan XVIII, bukan pada abad XIX atau XX.

Sementara studi Mas'ud[13] mengkaji continuity (keberlanjutan) dan change (perubahan) sistem pendidikan Islam Jawa dan peran para ualam pada abad XIX dan XX dengan menggunakan piranti sosio-cultural history. Dengan menampilkan ahli strategi pesantrean Khalil Bangkalan (1819-1925), Asnawi Kudus (1861-1959), dan Hasyim Asy'ari (1871-1947), studi Mas'ud menyimpulkan bahwa wilayah-wilayah sosiokultural dalam berbagai manifestasinya menjadi tersubordinasi dari inti ajaran Islam. Hal ini sejalan dengan Walisongo yang dengan fleksibel menyerap elemen-elemen lokal dan asing, tetapi tetap mempertahankan prinsip-prinsip Islam. Pendekatan dan kearifan Walisongo diikuti dan dilembagakan dalam tradisi pesantren.

Dengan tingkat keingin-tahuan yang tinggi, komunitas pesantren tertarik untuk memahami apa yang "dikatakan" Alfiyah Ibn Malik mengenai berbagai isu. Umumnya keinginan-tahuan itu diekspresikan dengan sikap empatik bahwa ternyata berbagai isu yang disuarakan sebagian kaum Muslim tercermin dalam Alfiyah Ibn Malik.

Di kalangan akademisi, sikap empatik itu tercermin dalam studi sarjana yang berusaha memahami Alfiyah Ibn Malik sesuai dengan konteks lokal pesantren. Jaeni,[14] misalnya, menyoroti isu-isu sosial-keagamaan dari aspek fiqh (hukum Islam). Menurut Jaeni kitab nazham Alfiyah Ibnu Malik yang diajarkan di pondok pesantren tidak hanya dihapal oleh para santri, tetapi juga dijadikan rujukan bukan saja dalam bidang linguistik, tetapi juga dalam bidang fiqh (hukum Islam) guna memberi dukungan dalil bagi persoalan-persoalan sosial-keagamaan yang terjadi dalam masyarakat.

Sementara isu sosial-kebahasaan dibahas oleh Syasi[15] yang menyoroti posisi Alfiyah Ibn Malik dalam merespon perbedaan pandangan antara linguis Bahrah dan linguis Kufah. Menurut Syasi Alfiyah Ibn Malik menampilkan sikap objektivitas dan didaktis, tidak memihak kepada salah satunya secara fanatik. Hal ini dibuktikan prinsip-prinsip yang diterapkan dalam memecahkan problematika gramatikal Arab yang merupakan limpahan masalah dari perbedaan itu. Prinsip-prinsip itu adalah *ta'ādul* wa *'adam al-ta'ashshub* (keseimbangan dan tidak fanatisme aliran), *intiqād wa ta*haqquq (krtitis dan verifikatif), *ikhtirām* (menghargai pendapat), dan hikmah (arif dan bijaksana). Dengan prinsip-prinisp ini, Alfiyah Ibn Malik mendokumentasikan pembakuan struktur kalimat yang memudahkan bagi para pembelajar dalam mendalami tata

[13] Mas'ud, Dari Haramain ke Nusantara : Jejak Intelektual Arsitek Pesantren.

[14] Jaeni, "Tafsiran Kiai Pesantrean Terhadap Bait-bait Alfiyah ibn Malik Dan Transformasi Nilai Moral Ssantri: Kajian Intertekstualitas dan Analisis Wacana Kritis."

[15] Muhammad Syasi, "Mauqif-u Ibn Mālik-i Mimmā Ikhtalafa fīh-i al-Bashrariyyūn-a wa al-Kūfiyyūn-a," Jurnal al-Tsaqafa Vol 14, No 2 (2017): 333–358.

bahasa Arab, dan ini bertahan hingga sekarang sebagaimana diakui oleh sebagian besar nuḥāṭ (grammarians).

Sedangkan isu pendidikan, khususnya pendidikan moral atau akhlak dibahas dalam studi yang dilakukan oleh Muhid dkk.[16] Dengan menjadikan Pondok Pesantren Langitan Tuban sebagai kasus studi, Muhid dkk. mencatat bahwa terdapat 31 nilai-nilai moral dalam bait-bait kitab dan 12 perilaku reflektif yang ditunjukkan oleh para santri di pesantren tersebut. Internalisasi moral dalam pembelajaran kitab Alfiyah Ibn Malik disampaikan melalui keteladanan, penghargaan, hukuman, pembiasaan, dan indoktrinasi. Isu yang sama dikaji oleh Ashoumi dan Khunainatus.[17] Menurut mereka berdua nilai-nilai pendidikan Islam yang tersirat dalam nazham Alfiyah Ibn Malik terdiri dari nilai akidah, ibadah, dan pendidikan akhlak dimana nilai-nilai tersebut dapat diaktualisasikan pada konteks pendidikan modern terutama pada komponen-komponen penting pendidikan.

Masih terkait dengan isu pendidikan akhlak, dengan menggunakan pendekatan objektif pragmatik, Mustofa dkk.[18] menilai Alfiyah Ibn Malik dari perspektif kritik sastra. Hasil penilainnya menunjukkan bahwa Alfiyah Ibn Malik mengandung nilia-nilai etik yang mencakup: a) etika manusia sebagai hamba Allah (human ethics as a servant of God), b) etika manusia sebagai individu (the ethics of human being as individuals) c) etika manusia sebagai makhluk sosial (human ethic as social beings). Nilai-nilai etika tersebut dapat diaktualisasikan dalam kehidupan masyarakat melalui 2 (dua) proses, yaitu: a) proses eksternalisasi dan sosialisasi nilai-nilai dan internalisasi pemahamannya dan b) proses obyektivasi, yaitu pembiasaan dalam kehidupan sosial dalam bentuk norma-norma tertulis maupun tidak tertulis dan dalam bentuk tindakan nyata yang merupakan tradisi dalam masyarakat.

Dalam konteks global, sejumlah studi mengangkat topik Alfiyah Ibn Malik, di antaranya Lubadah.[19] Studi ini membahas pandangan linguistik Ibn Malik sebagaimana terdokumentasikan dalam kitabnya Syarḥ al-*Tashīl* yang

---

[16] Abdul Muhid, Asnawi Asnawi, and Rangga Sa'adillah, "Pendidikan Moral melalui Pembelajaran Kitab Alfiyah ibn Malik di Pondok Pesantren Langitan Tuban Kata Kunci: Pendidikan Moral; Alfiyah Ibn Malik; Pendidikan Karakter; Spiritualitas," Journal of Islamic Education Studies Vol. 6, No. 1 (2018): 106–126.

[17] Hilyah Ashoumi and Izza Fatkhiyyaa Khunainatuz, "Analisis Nilai-Nilai Pendidikan Islam yang Terkandung dalam Makna Tersirat Nadzam Alfiyah Ibnu Malik dan Aktualisasinya pada Konteks Pendidikan Islam Moderen," Attaqwa: Jurnal Ilmu Pendidikan Islam Vol. 16 No. 1 (2020): 01–14.

[18] Arif Mustofa, Gufron Gufron, and Abdullah Zainur Rauf, "Interpretasi dan Aktualisasi Nilai-nilai Etika Nadham Alfiyah Ibnu Malik Dalam Kehidupan Sosial; Pendekatan Obyektif Pragmatik," Jurnal Arabia Vol 12, No 1 (2020): 54–73.

[19] Hanan Muhammad Abu Lubadah, "Madzhab-u Ibn-i Mâlik-i wa Manhajuh-u wa Mauqifuh-u min Ushūl-i al-Nahw-i fiy Dlaw'-i al-Masâ'il-i al-Khilâfiyyah fiy Syarh-i al-Tashīl-i," Majallat-u Kuliyat-i al-Lughat-i al-*'Arabiyyah Bi 'Asyūth* Vol. 33, No. 1 (2014): 177–228.

merupakan kitab syarah (komentar) terhadap Alfiyah Ibn Malik. Responnya terhadap khilafiyah nahwiyyah memperlihatkan the prinsiples of Arabic language grammer yang dijadikan dalil dalam melakukan taq'īd (pembakuan dan pembukuan kaidah bahasa Arab), sekaligus memperlihatkan metode dan aliran yang diikuti Ibn Malik dalam merespon perkembangan linguistik di dunia Arab. Senada dengan Lubadah, Hanadiy[20] juga membahas pandangan linguistik Ibn Malik dalam kitabnya Syarh al-*Tashīl* dengan mengangkat kasus frasa *idlāfiy* (aneksi) sebagai subjek materi pembahasan. Juga Dehghan Zad dan Abdorrazaq[21] yang membandingkan pemikiran Ibn Malik dalam Alfiyah Ibn Malik dan Ibn al-Nadlim dalam kitab Syarh Alfiyah Ibn Malik.

Karakteristik paedagogis yang menjadi tujuan umum dari isi Alfiyah ibn Malik menarik perhatian Lunas[22] Artikelnya menggambarkan kesadaran akan pentingnya bahan ajar yang diorientasikan kepada kebutuhan pembelajar tata bahasa Arab dimana uraian tidak menyertakan penjelasan filosofis sebagaimana dijumpai pada kitab-kitab yang besar dan panjang. Alfiyah Ibn Malik merupakan model bahan ajar yang unik dimana penyajiannya dalam bentuk genre puisi dipandang mudah untuk kepentingan pembelajaran. Dalam konteks pembinaan dan pengembangan bahasa Arab, tulisan al-Fattawi[23] pentnig mendapat perhatian karena menggambarkan pembelajaran gramatika Arab di Masjid al-Nabawiy Madinah yang hampir berfokus pada Alfiyah Ibn Malik dan Jurmiyah. Kecenderungan pembelajaran tata bahasa Arab berkembang menjadi fakultas seiring dengan semakin bertambahnya kitab-kitab induk klasik dan karya-karya para dosen tentang linguistik Arab, teristimewa setelah dibuka Program Studi Bahasa Arab di Perguruan Tinggi Madinah pada tahun 1413 H.

Studi lain dilakukan oleh Hassan[24] dengan mengangkat topik *Tadlīn* Alfiyyat *Ibn Mālik li al*-Syaikh Ahmad al-Nahwiy al-Huliy. Hassan mencatat setidaknya ada 120 bait Alfiyah Ibn Malik yang bagian-bagiannya dimasukkan ke dalam puisi pujian karya Syekh Ahmad al-Nahwiy al-Huliy. Genre puisi

---

[20] Muhammad bin Abd al-Qadir Hanadiy, "I'tirādlāt-u Ibn-i Mālik-in 'alay al-Nuhāt-i fiy Bāb-i al-Idlāfat-i fiy Dlau'-i Kitābih-i Syarh-i al-Tashīl," Majallat-u Kuliyat-i al-Lughat-i al-*'Arabiyyah bi al-Manshūrah* Vol. 35, No.1 (2016): 183–220.

[21] Rasool Dehghan-zad and Ebrahim Abdorrazaq, "A Comparative Review of Morphological Views Between Ibn Malik and Ibn Al-Nāzim (By Focusing on Alfiya of Ibn Malik and Sharh Ibn al-Nāzim)," Arabic Literature Vol. 9, No. 1 (2017): 153–171.

[22] Abd al-Haqq Lunas, "Alfiyat-u Ibn-i Mālik-i wa Taisīr al-Nahw-i," Majallat al-Isykālāt fiy al-Lughat wa al-Adab Vol. 7, No. 2 (2018): 300–324.

[23] Maymouna bint Ahmed al-Fattawi, "al-Dars-u al-Lughawiyy-u fiy al-Masjid-i al-Nabawiyy-i al-Syarīf-i," Majallat-u Kuliyat-i al-Lughat-i al-*'Arabiyyat-i bi Aytāy al-Bārūd*-i Vol. 32, No. 4 (2019): 3543–3599.

[24] Qasim Rahim Hassan, "Tadlmīn-u Alfiyat-i Ibn-i Mālik-in lisysyaikh-i Ahmad-a al-Nahwiyy-i al-Huliyy-i (1170 AH)," Journal Of Babylon Center for Humanities Studies Vol. 10, No. 1 (2020): 423–448.

seperti ini dalam ilmu *balāghah* (retorika) lazim disebut *tadlmīn* (inklusi) yang dalam hal ini adalah kata, prasa, klausa, atau kalimat dari bait-bait Alfiyah Ibn Malik menjadi satu kesatuan dalam puisi pujian itu untuk memperoleh efek semantik tertentu yang mengantarkan puisi pujian itu memiliki daya *i'jāz* (inimitability), tangguh dan unik dibandingkan dengan puisi-puisi lainya.

Berdasarkan studi-studi tersebut di atas, nampak bahwa sejauh ini tidak terdapat studi Alfiyah Ibn Malik dalam perspektif sosio-intelektual. Padahal, perspektif sosio-intelektual penting guna memotret elemen-elemen dasar tradisi pesantren sesuai dengan sosial-budaya dan ilmu pengetahuan yang melatarinya. Ingatan kultural menegaskan bahwa Alfiyah Ibn Malik terpelihara dalam memori kultural pesantren. Komunitas pesantren dipandang sebagai masyarakat piawai dalam melakukan bacaan kritis terhadap teks-teks berbahasa Arab dan mensosialisasikan hasil bacaan kepada masyarakat luas melalui karya kitab dan peyelenggaraan pendidikan/pengajaran. Hal ini pada gilirannya membentuk jaringan intelektual bidang linguistik Arab tingkat lokal dan nasional. Itulah yang menjadikan penulisan buku tentang proses pengakaran Alfiyah Ibn Malik penting dilakukan dengan fokus pada transmisi Alfiyah Ibn Malik dan jaringan intelektual kiai bidang linguistik Arab di pesantren Jawa dan Madura.

Dengan dasar itulah, buku ini fokus pada proses transmisi Alfiyah Ibn Malik dan pembentukan jaringan intelektual Kiai bidang linguistik Arab di Pesantren Jawa dan Madura. Dengan demikian, proses transmisi Alfiyah Ibn Malik dan rekonstruksi jaringan intelektual kiai bidang linguistik Arab di pesantren Jawa dan Madura dapat dijelaskan dalam buku ini.

C. Sumber dan Metode

Penulisan buku ini menggunakan studi perbandingan antara beberapa tulisan pesantren dan sumber-sumber yang dapat dipertanggungjawabkan. Oleh karena itu, sumber-sumber yang ditulis oleh orang yang terlibat dan/atau mengamati pendidikan pesantren merupakan sumber yang sangat penting, di antaranya adalah karya-karya Zamakhsyari Dhofier, Martin Van Bruinessen, dan Tim Peneliti Lektur Keagamaan LPAM Surabaya.

Karya Dhofier Tradisi Pesantren, Studi Tentang Pandangan Hidup Kyai menggambarkan dan mengamati perubahan-perubahan yang terjadi dalam lingkungan pesantren dan Islam Tradisional di Jawa. Pesantren yang dijadikan kasus dalam studi lapangannya adalah Pesantren Tegalsari Susukan Semarang dan Pesantren Tebureng Jombang. Karya Dhofier yang membahas perkembangan pesantren kontemporer tahun 1970-an bisa dijadikan sumber elemen-elemen pesantren dan kehidupan sosio-religius Kiai. Sayangnya, buku Dhofier tidak memberi informasi tentang Alfiyah Ibn Malik karena memang bukan tujuan dari pembahasan buku itu.

Informasi tentang Alfiyah Ibn Malik justru diberikan oleh Bruinessen dalam karyanya Kitab Kuning, Pesantren dan Tarekat. Studi Bruinessen dalam buku ini fokus pada perkembangan sejarah tarekat di Nusantara dan klasifikasi Kitab

Kuning. Pembahasan Alfiyah Ibn Malik masuk dalam katagori ilmu alat yang mencakup, antara lain nahwu (sintaksis), shorof (morpologi), dan balaghah (retorika). Dijelaskan urutan mengkaji nahwu dimana Alfiyah Ibn Malik dengan syarah-nya (komentar) yang terkenal *Ibn 'Āqil* merupakan pucak subjek pembelajaran di pesantrean, setelah Jurmiyyah dan Imrithiy.

Sementara Tim Peneliti Lektur Keagamaan LPAM Surabaya merupakan karya dan sumbangan berharga bagi subjek yang dibahas dalam buku ini. Penelitan LPAM merupakan kegiatan inventarisasi dan digitalisasi naskah-naskah koleksi 3 (tiga) pesantren Jawa pada abad ke-19. Pesantren yang dimaksud adalah Pesantren Tegalsari-Ponorogo, Pesantren Langitan-Tuban, dan Pesantren Tarbiyatut Tholabah Keranji Paciran-Lamongan. Di antara temuannya adalah kitab Syarh al-Azhar al-Zainiyyah, sebuah kitab komentar atas Alfiyah Ibnu Malik yang ditulis Syaikh Ahmad bin Zaini Dahlan.

Berdasarkan deskripsi singkat terhadap sumber-sumber di atas, jelas karya-karya itu berada di luar cakupan studi ini. Studi buku ini adalah memahami transmisi dan rekonstruksi jaringan intelektual Kiai bidang linguistik Arab, khususnya Alfiyah Ibn Malik ke pesantren-pesantren di Jawa dan Madura. Oleh karena itu secara metodologis, penelitian ini akan menggunakan pendekatan etnografi. Pendekatan ini dipandang tepat digunakan dalam penelitian ini guna mendapatkan gambaran induktif yang utuh tentang sosok Kiai. Seperti diinformasikan oleh Fasya[25] bahwa pendekatan etnografi akan memberikan kedalaman pandangan atas sebuah kasus. Dengan pendekatan etnografi ini, hasil yang didapatkan tidak hanya akan memberikan gambaran kasusistik yang diteliti, tetapi juga dapat dideduktifikasi untuk fenomena pesanten secara umum.

Hanya saja, ada tiga kaidah yang perlu dipertimbangkan dalam penelitian ini. Pertama; penelitian ini terbatas pada lokasi tertentu, yaitu: Pesantren Syaikhona Kholil Bangklan-Madura dan Pesantren Lirboyo Kediri. Dalam pendekatan etnografi pesantren-pesantren ini tidak hanya dilihat sebagai lokus bangunan pondok dengan semua sistem pendidikan yang diterapkan di sana, tetapi juga ada aspek budaya, adat-istiadat, tradisi, keyakinan yang mesti dilihat secara khusus. Ini berarti pendekatan etnografi melihat pesantren-pesanten itu sebagai ethnos yang khusus dan unik. Dengan penglihatan seperti ini, bisa dipastikan bahwa di sana tidak ada sikap simplistik (menyederhanakan dan menggampangkan) yang mengarah kepada induktivisme.

Kedua; Era 4.0 menyediakan data melimpah yang dapat diakses secara cepat dan mudah melalui penggunakan tehnologi informasi. Hanya saja, meski data ini akurat karena diperoleh melalui observasi, tetapi data itu hendaknya tidak semata data statistik, tetapi memberikan pemahaman tentang dunia sosial pesantren yang diperlihatkan kepada orang luar. Pendekatan etnografi

[25] Teuku Kemal Fasya, "Aneuk Meudagang and Transformation of Dayah Institution: Study on Etnography in Bireuen District, Aceh," Jurnal Transformasi Administrasi Vol.9, No.2 (2019): 113.

memberikan peluang keterlibatan penelitian semakin dekat dengan waktu penelitian dan tehnik pengumpulan data. Observasi terlibat atau berperanserta melalui interaksi dengan realitas yang diteliti, sebagaimana dinformasikan oleh Moleong[26] memberikan nuansa yang lebih induktif tentang fenomena atau realitas yang ditemukan di lapangan. Oleh karena itu, kunjungan ke pesantren-pesantren menjadi mutlak dibutuhkan.

Ketiga; fenomena sosial budaya pesantren bersifat dinamis dan berubah. Dalam hal ini, data akan bergulir seiring dengan dinamika pesantren. Akibat lanjut adalah asumsi yang ada dalam rancangan penelitian bersifat sementara dan bisa dipastikan akan mengalami perubahan seiring dengan dinamika data yang ditemukan. Pendekatan etnografi memberi ruang untuk membuat catatan-catatan yang mendeskripsikan kekhususan yang bersifat naratif dan reflektif. Hal ini disebabkan, seperti dilaporkan Somantri[27] oleh adanya interaksi yang melibatkan peneliti dan subjek penelitian yang berperan dalam membentuk realitas baru di satu sisi, dan realitas secara interaktif memperkaya pengetahuan dan makna sosial peneliti di sisi lain.

Pengumpulan data dilakukan dengan studi dokumentasi dan wawancara. Studi dokumentasi dilakukan dengan menelusuri fakta sejarah secara tertulis dengan mengumpulkan dokumen-dokumen, baik berupa buku-buku karangan para Kiai yang dididiteliti atau manuskrip-manuskrip yang berhubungan dengan tokoh yang dikaji. Sedangkan wawancara tentang subjek penelitian dilakukan terhadap pihak-pihak terkait, keluarga atau sahabat yang dipandang mampu memberikan data yang berhubungan dengan tokoh yang diteliti.

Data yang terkumpul, baik primer maupun skuender, akan dilakukan pemeriksaan secara seksama melalui pelacakan orsinilitas, kapan ditulis, dan materi teks dokumen. Kemudian dulakukan klasifikasi berdasarkan variabel yang disebutkan. Adapun data hasil wawancara akan dilakukan traskrip kertas kerja yang disadur dalam bentuk tulisan.

Salain itu, dilakukan analisis kritik sumber untuk melihat otentisitas dan validitas sumber, sehingga fakta yang terungkap dapat diuji secara ilmiah. Selanjutnya dilakukan interpretasi terhadap fakta secara interdispliner atau multidisipliner, dilanjutkan dengan penulisan dengan menggunakan ejaan yang disempurnakan.

Penting ditegaskan bahwa sebagai akademisi yang pernah terlibat dalam proses pendidikan di pesantren, kami memperoleh kesempatan lebih luas dengan keunikan penyebaran Alfiyah Ibn Malik, seperti hubungan personal yang sedemikian dekat dalam skema hubungan guru-murid, murid-murid, murid-alumni, dan alumni-alumni. Tegasnya, latar belakang pendidikan pesantren kami sangat berharga bagi penyelesaian buku ini.

---

[26] Lexy J. Moleong, Metodologi Penelitian Kualitatif, Cet. ke-9. (Bandung: PT. Remaja Rosdakarya, 1998), 117.

[27] Gumilar Rusliwa Somantri, "Memahami Metode Kualitatif," Makara, Sosial Humaniora Vol.9, No.2 (2005): 61.

D. Kerangka dan Alur Pembahasan

Penelitian ini merupakan penelirian sejarah sosial intelektual tentang relasi kiai dengan kitab Alfiyah ibn Malik dan jaringan intelektual bidang linguistik yang terbentuk di kalangan pesantren Jawa dan Madura. Oleh karena itu, penelitian ini dibagi dalam beberapa bab sebagai berikut.

Bab I merupakan pendahuluan yang terdiri dari 4 (empat) subbab. Subbab pertama dari bab I membahas dasar pemikiran yang menjelaskan latar belakang masalah dan argumen mengenai signifikansi studi terhadap kiai dan Alfiyah ibn Malik. Subab kedua membahas signifikansi dan pokok bahasan dalam buku ini, yang dalam hal ini menekankan argumen mengenai signifikansi penelitian terhadap kiai dan Alfiyah ibn Malik. Untuk menunjukkan kebaruan buku ini (novelty), subbab kedua juga membahas mengenai studi terdahulu, yang dalam hal ini adalah penelitian-penelitian yang terkait dengan kiai dan Alfiyah ibn Malik. Disusul subbab ketiga yang membahasa sumber dan metode. Bab I ini diakhiri dengan subbab keempat yang berisi kerangka dan alur pembahasan.

Bab II berisi pembahasan teoritis mengenai kiai, pesantren dan ilmu alat dalam perspektif sejarah sosial intelektual. Subbab pertama membahas asal-usul pesantren. Subbab kedua menjelaskan gambaran umum pesantren. Adapun subbab ketiga berisi pembahasan mengenai tradisi keilmuan pesantren. Sedangkan subbab keempat berisi pembahasan mengenai ilmu alat di komunitas pesantren.

Bab III berisi pembahasan mengenai Kitab Alfiyah ibn Malik di Dunia Arab. Subab pertama berisi pembahasan mengenai biografi intelektual pengarang Alfiyah ibn Malik, subab kedua berisi pembahasan mengenai pemikiran linguistik yang terkandung di dalam Alfiyah ibn Malik. Subab ketiga berisi kedudukan Alfiyah ibn Malik dalam tradisi linguistik di Dunia Arab-Islam.

Bab IV berisi pembahasan mengenai Alfiyah ibn Malik di Pesantren Jawa dan Madura. Di subbab pertama dalam bab ini dibahasa transmisi Alfiyah ibn Malik ke Nusantara secara umum. Subab kedua berisi pembahasan transmisi Alfiyah ibn Malik di Jawa dan Madura; dalam hal ini Jawa dan Madura difokuskan pada pesantren-pesantren yang mengajarkan Alfiyah ibn Malik. Oleh karena itu, untuk melacak transmisi Alfiyah ibn Malik ke pesantren Jawa dan Madura, isnad-isnad Alfiyah ibn Malik kiai Jawa dan Madura akan dikaji untuk menunujukkan saling-silang isnad Alfiyah ibn Malik. Subbab ketiga dalam bab ini berisi pembahasan mengenai metode pengajian atau pembelajaran Alfiyah ibn Malik di pesantren-pesantren Jawa dan Madura juga dikaji, termasuk muatan-muatan lokal dalam proses pembelajaran Alfiyah ibn Malik di Pesantren Jawa dan Madura.

Bab V merupakan penutup yang diisi dengan subbab pertama berupa kesimpulan penelitian mengenai Kiai dan Alfiyah ibn Malik sebagai jawaban terhadap beberapa pertanyaan penelitian yang dirumuskan dalam pokok bahasan. Subabab kedua dari penutup berisi saran akademik berkaitan dengan tindaklanjut atas limitasi penelitian ini.

BAB II

PESANTREN DAN ILMU ALAT

A. Asal-usul Pesantren

Keberadaan pesantren di Jawa khususnya dan di Nusantara umumnya memang sudah sangat tua. Meskipun demikian, kemunculan pesantren untuk pertama kalinya di Jawa secara khusus dan dan di Nusantara secara umum, tampaknya masih menjadi perdebatan di kalangan sarjana. Dalam konteks Jawa, berdasarkan pembacaan atas sumber-sumber lokal, Dhofier dan Lombard memperkirakan bahwa pesantren telah ada di Jawa sejak abad ke-16.[1] Sementara itu, dalam konteks Nusantara, Mastuhu menyimpulkan bahwa pesantren telah dikenal di Nusantara pada periode ke-13-17 dan di Jawa pada periode ke 15-16.[2] Berbeda dengan ketiga sarjana tersebut, Bruinessen menyimpulkan bahwa pesantren baru ada di Jawa pada abad ke-18.[3]

Terlepas awal-mula kemunculan pesantren Jawa dan di Nusantara masih menjadi bahan perdebatan, sejak abad ke-16 kisah kehidupan santri dalam mencari ilmu telah tercatat dalam literatur kesuastraan Jawa. Dalam pengamatan Behrend, kesusastraan Cirebon pada akhir abad ke-16 hingga abad ke-17 telah mengisahkan santri lelana.[4] Kisah santri lelana yang diangkat dalam karya-karya sastra Cirebon itu tampaknya merupakan gambaran dari kehidupan santri dalam tradisi pesantren sebagai musafir pencari ilmu pengetahuan agama, sebuah tradisi yang terus bertahan hingga pesantren memasuki era modern. Dalam proses perjalanan mencari ilmu tersebut, seorang santri mencari ilmu dari satu kiai ke kiai lain dan dari satu pesantren ke

---

[1] Zamakhsyari Dhofier, *Tradisi Pesantren : Studi tentang Pandangan Hidup Kyai*, Cet. ke-1. (Jakarta: LP3ES, 1982), 34; Denis Lombard, Nusa Jawa: Silang Budaya, Kajian Sejarah Terpadu Bagian II: Jaringan Asia, trans. Winarsih Partaningrat Arifin, dkk, vol. Vol. II (Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 2005), 129.

[2] Mastuhu, Dinamika Sistem Pendidikan Pesantren: Suatu Kajian tentang Unsur dan Nilai Sistem Pendidikan Pesantren (Jakarta: INIS, 1994), 28.

[3] Martin Van Bruinessen, Kitab Kuning: Pesantren dan Tarekat, Tradisi-tradisi Islam di Indonesia, Cet. ke-3. (Bandung: Mizan, 1999), 24.

[4] T.E. Behrend, Serat Jatiswara: Struktur dan Perubahan dalam Puisi Jawa 1600-1930, trans. A. Akram (Jakarta: INIS, 1995), 384–389.

pesantren lainnya.[5] Sementara itu, Asrohah melihat bahwa kata santri sudah disebut dalam historiografi tradisonal Jawa, seperti Babad Tanah Jawi.[6] Dalam historiografi tradisional Jawa tersebut, kata ”santri” tidak sedikit digunakan sebagai nama keluarga penyebar Islam di Jawa, seperti adik Raden Rahmat, yaitu Raden Santri; Sunan Giri dan Sunan Bonang ketika belajar di Ampel juga mendapat sebutan “Santri”.[7]

Penggunaan istilah santri juga muncul dalam literatur Melayu. Berkaitan dengan itu, Robson berpendapat bahwa dalam literatur Melayu kata “senteri” sering digabungkan dengan kata “dagang”, yakni dagang senteri yang berarti pedagang dan orang yang mempelajari agama.[8] Berdasarkan makna dagang senteri tersebut, Robson mengasumsikan bahwa kata senteri dalam bahasa Melayu merupakan bentuk derivasi dari kata santri dalam bahasa Jawa.[9]

Tidak dapat dipungkiri, pesantren merupakan lembaga pendidikan Islam di tanah Jawa yang memusatkan pada pengajaran dan pendidikan ilmu-ilmu keislaman. Meskipun menjadi nama bagi lembaga pendidikan Islam, istilah pesantren ternyata tidak memiliki pertalian etimologis dengan nama lembaga pendidikan dan pusat keilmuan Islam yang berkembang di dunia Arab-Islam. Oleh karena itu, tidak mengherankan jika berbagai pendapat bermunculan dari kalangan sarjana berkaitan dengan akar etimologis istilah pesantren.

Berg, misalnya, berpendapat bahwa kata “santri’ itu berasal dari bahasa India, yaitu shastri, yang berarti buku suci, buku-buku agama, atau buku-buku tentang ilmu pengetahuan.[10] Sementara itu, Robson, melihat bahwa kata santri itu juga berasal dari bahasa Tamil, yaitu sattiri, yang berarti orang yang menempati sebuah rumah miskin atau bangunan secara umum.[11]

Meskipun terdapat perbedaan pendapat di kalangan sarjana berkaitan dengan akar etimologis kata “santri”, semua akar etimologis hasil penelusuran para sarjana di atas telah memperlihatkan kesesuaiannya dengan suasana belajar dan kehidupan santri di lingkungan pesantren dan masyarakat santri. Dengan demikian, jika mengikuti pendapat Johns bahwa kata “santri” berasal bahasa Tamil yang berarti guru mengaji, maka hal itu karena santri memang belajar mengaji di pesantren kepada seorang guru mengaji, dan sesudah

---

[5] Untuk pembahasan mengenai sosok santri sebagai musafir pencari ilmu, lihat Dhofier, *Tradisi Pesantren : Studi tentang Pandangan Hidup K*yai, 24–28.

[6] Hanun Asrohah, “Pelembagaan Pesantren: Asal usul dan Perkembangan Pesantren di Jawa” (Disertasi, IAIN Syarif Hidayatullah, 2002), 43–44.

[7] J.J. Ras, Babad Tanah Jawi (Dordrech-Holland/Providence USA: Foris Publications, 1987), 20–21.

[8] S. O. Robson, “Java at the Crossroads: Aspect of Javanese Cultural History in the 14th and 15th Centuries,” in BKI (n.p., 1981), 274.

[9] Ibid.

[10] Van den Berg, “Indonesia,” in Whither Islam? A Survey of Modern Movements in the Moslem World (London: Victor Gollancz, 1932), 257.

[11] Robson, “Java at the Crossroads: Aspect of Javanese Cultural History in the 14th and 15th Centuries,” 275.

menyelesaikan pendidikannya di pesantren, kelak seorang santri juga akan menjadi guru mengaji di lembaga pesantren atau di tengah-tengah masyarakat. Sementara itu, jika mengikuti pendapat C.C. Berg bahwa kata "santri" itu berasal dari bahasa India yang berarti buku suci, buku-buku agama, atau buku-buku tentang ilmu pengetahuan, maka hal itu sesuai dengan kenyataan bahwa kehidupan santri memang berkutat dengan berbagai kitab, baik kitab suci agama maupun kitab-kitab ilmu pengetahuan agama lainnya sebagai materi pengajian di pesantren. Adapun jika mengikuti pendapat Robson bahwa kata "santri" itu berasal dari bahasa Tamil yang berarti orang yang menempati sebuah rumah miskin atau asrama, maka hal itu juga sesuai dengan kenyataan bahwa bahwa santri ketika menuntut ilmu di pesantren memang menempati rumah atau asrama yang menjadi tempat tinggal selama menuntut ilmu di pesantren.

Selain itu, berbagai akar etimologis kata "santri" di atas juga memperlihatkan kesesuaiannya dengan unsur-unsur pendidikan Islam yang terdapat di lembaga pesantren. Sebagaimana diuraikan oleh Dhofier, unsur-unsur pendidikan pesantren itu, antara lain, terdiri atas kiai sebagai guru yang mengajarkan ilmu pengetahuan agama, santri sebagai orang menuntut ilmu di pesantren, kitab-kitab sebagai materi kajian di pesantren, dan asrama sebagai tempat tinggal santri selama menuntut ilmu di pesantren.[12] Dengan demikian, jika melihat unsur-unsur yang terdapat dalam pendidikan Islam di pesantren tersebut, maka berbagai makna dari berbagai akar etimologis kata "santri" di atas semuanya itu telah terwakili dalam unsur-unsur pendidikan Islam yang terdapat di lembaga pesantren.

Penelurusan akar etimologis kata "santri" di atas yang telah dilakukan oleh para sarjana itu juga membawa persoalan lain berkaitan dengan keberadaan pesantren itu sendiri dilihat dari hubungannya dengan lembaga pendidikan keagamaan yang muncul di Jawa sebelum kemunculan pesantren. Sebagaimana dikemuka-kan oleh Pigeaud,[13] jauh sebelum kedatangan Islam di Jawa, di tanah Jawa telah ada lembaga pendidikan keagamaan yang bertempat jauh di pegunungan, yang disebut sebagai mandala. Dengan demikian, mengikuti pendapat Pigeaud tersebut, lembaga pesantren merupakan kesinambungan dari lembaga pendidikan pra-Islam.

Sejalan dengan pendapat Pigeaud, Ziemek juga berpendapat bahwa pesantren memang berasal dari lembaga pendidikan pra-Islam karena adanya kesamaan antara pesantren dan lembaga pendidikan keagamaan Budha; dalam hal ini adalah bentuk asrama yang menjadi tempat tinggal dan tempat belajar para pelajar.[14] Lebih jauh lagi, Madjid bahkan berpendapat bahwa kehadiran

[12] Dhofier, *Tradisi Pesantren : Studi tentang Pandangan Hidup Kyai*, 44–45.
[13] TH. Pigeaud, Literature of Java, vol. Vol. I (Leiden: The Hague, Martinus Nyhoff, 1967), 79.
[14] Manfred Ziemek, Pesantren dalam Perubahan Sosial, trans. Butche B. Soendjojo (Jakarta: Perhimpunan Pengembangan Pesantren dan Masyarakat, 1986), 17.

pesantren di Jawa itu hanya tinggal meneruskan dan mengislamkan lembaga pendidikan serupa yang sudah muncul sejak masa kekuasaan Hindu-Budha, dan karena itu pesantren identik dengan keindonesiaan, di samping juga dengan keislaman.[15]

Tidak berbeda dengan ketiga pendapat di atas, Lombard juga melihat adanya kesinambungan antara lembaga pesantren dan lembaga pendidikan keagamaan pra-Islam yang telah ada sebelum kemunculan pesantren.[16] Menurut Lombard, pesantren bukanlah struktur baru yang berasal dari luar, namun merupakan penerusan dalam bentuk baru dari suatu lembaga pendidikan yang lebih tua, dan yang telah ada di Jawa sejak zaman kuna, terutama di wilayah Jawa bagian timur. Berdasarkan atas pembacaan terhadap teks-teks yang ditulis pada zaman Majapahit, Lombard menyimpulkan bahwa lembaga-lembaga pendidikan keagamaan pra-Islam itu dikenal dengan nama darma, mandala, dan pertapaan.[17]

Menurut Lombard, ada beberapa persamaan yang memperkuat teori bahwa keberadaan pesantren merupakan penerusan dari struktur lama ke struktur baru, dalam arti adanya kesinambungan antara pesantren dan lembaga pendidikan keagamaan pra-Islam. Pertama, lokasi pesantren yang jauh dari keramaian, yakni di daerah yang sepi, yang jauh dari ibukota kerajaan dan kota-kota besar lainnya. Kedua, ikatan antara guru dan murid, ikatan antara sisya dan guru, atau ikatan antara kiai dan murid, yang merupakan ikatan kebapakan dari orang ke orang, merupakan ikatan utama yang telah ada dan mengakar pada zaman kerajaan Hindu-Jawa. Ketiga, hubungan antar-dharma atau antarpesantren yang senantiasa terpelihara, dan kebiasaan untuk lama berkelana dalam rangka pencarian spiritual dari satu tempat ke tempat yang lain.[18] Selain itu, untuk kasus luar Jawa, seperti di Madura, Lombok, dan Bali, Lombard juga menambahkan bahwa daerah-daerah yang menerima pengaruh Hindu secara kuat merupakan daerah-daerah yang menjadi lahan subur bagi pertumbuhan dan perkembangan pesantren dan madrasah.[19]

Berbeda dengan para sarjana di atas yang melihat bahwa pesantren merupakan penerusan dari lembaga pendidikan keagamaan pra-Islam, seperti dharma, mandala, asrama, dan pertapaan, Bruinessen melihat bahwa keberadaan lembaga pra-Islam itu tidak serta-merta dapat dijadikan bukti adanya kesinambungan antara pesantren dan lembaga pendidikan pra-Islam.[20]

---

[15] Nurholis Madjid, Bilik-Bilik Pesantren: Sebuah Potret Perjalanan (Jakarta: Dian Rakyat, w.y.), 3.
[16] Lombard, Nusa Jawa: Silang Budaya, Kajian Sejarah Terpadu Bagian II: Jaringan Asia, Vol. II:129.
[17] Ibid.
[18] Ibid., Vol. II:131–134.
[19] Ibid., Vol. II:134.
[20] Bruinessen, Kitab Kuning: Pesantren dan Tarekat, Tradisi-tradisi Islam di Indonesia, 24.

Meskipun mengakui adanya pertapaan pra-Islam yang terus bertahan setelah islamisasi Jawa, dan bahkan adanya pertapaan baru yang didirikan ketika proses islamisasi itu berlangsung, Bruinessen meragukan keberadaan pertapaan pra-Islam itu sebagai lembaga pendidikan yang menjadi tempat pengajaran tekstual layaknya pesantren. Menurut Bruinessen, pesantren sebagai lembaga pendidikan tempat pengajaran tekstual belum muncul sebelum berdirinya pesantren Tegalsari, Ponorogo pada abad ke-18.[21] Dengan demikian, melalui pembatasan pada abad ke-18 sebagai awal kemunculan pesantren, secara tidak langsung Bruinessen telah memutuskan hubungan pesantren dengan lembaga pendidikan keagamaan pra-Islam.

Sebagai konsekuensi dari pemutusan terhadap adanya kesinambungan antara pesantren dan lembaga pendidikan keagamaan pra-Islam, Bruinessen berusaha mencari tradisi lain yang menjadi akar bagi tradisi pesantren di Jawa secara khusus dan di Nusantara secara umum. Berdasarkan atas perbandingan di antara beberapa madrasah di Timur Tengah, Bruinessen menduga bahwa riwaq di al-Azhar merupakan satu model bagi pesantren Jawa yang didirikan pada abad ke-18 M. dan ke-19 M.[22]

Penolakan Bruinessen terhadap keberadaan pesantren sebagai penerusan dari lembaga pendidikan pra-Islam dan kesimpulannya bahwa pesantren itu baru muncul pada abad ke-18 di atas tampaknya disebabkan oleh penekanannya pada pesantren sebagai lembaga yang menjadi pusat transmisi tekstual kitab-kitab keagamaan. Meskipun menyimpulkan bahwa pesantren baru ada pada abad ke-18, tanpa uraian yang memadai mengenai lembaga pendidikan yang mengajarkan kitab-kitab kuning pada abad ke-16, Bruinessen tetap mengakui bahwa pada abad ke 16 kitab kuning sudah diajarkan di Nusantara, termasuk di Jawa.[23] Selain itu, pembatasan Bruinessen pada abad ke-18 sebagai awal kemunculan pesantren tersebut dengan sendirinya merupakan bentuk pengabaian terhadap keberadaan lembaga pendidikan tradisional Islam yang secara formal belum menerapkan kurikulum kitab kuning. Padahal, jika dicermati, berdirinya kebanyakan pesantren yang menjadi pusat pengajaran tekstual kitab-kitab keagamaan itu, sebagaimana yang menjadi tolok ukur Bruinessen dalam menilai keberadaan pesantren, tidaklah sekali jadi, namun melalui proses yang panjang. Oleh karena itu, mengabaikan keberadaan pesantren yang belum memberlakukan kurikulum kitab kuning itu dengan sendirinya juga merupakan bentuk pengabaian terhadap akar dari tradisi pesantren.

Di tengah dua pandangan yang bertolakbelakang mengenai hubungan pesantren dengan lembaga pendidikan keagamaan pra-Islam itu, Asrohah berusaha mengemukakan pandangan lain sebagai sintesis atas dua pandangan yang berseberangan tersebut. Oleh karena itu, meskipun mengikuti pendapat

[21] Ibid., 25.
[22] Ibid., 37.
[23] Ibid., 27.

Bruinessen mengenai penentuan abad ke-18 sebagai awal kemunculan pesantren, Asrohah tetap melihat adanya kesinambungan antara pesantren dan lembaga pendidikan pra-Islam. Berkaitan dengan itu, Asrohah melihat bahwa pesantren merupakan hasil dari rangkaian proses pencarian pola pendidikan yang dilakukan oleh masyarakat Islam.[24] Menurut Asrohah, hasil dari proses pencarian itu memperlihatkan adanya penyerapan terhadap beberapa unsur dari tradisi pendidikan di Timur Tengah, di samping beberapa unsur dari tradisi pendidikan keagamaan pra-Islam.[25]

B. Gambaran Umum Pesantren

Terlepas dari tidak adanya kepastian mengenai kemunculan lembaga pesantren untuk pertama kalinya, secara umum pesantren merupakan lembaga pendidikan yang memiliki beberapa unsur mendasar, seperti asrama santri, masjid/surau, sistem pengajaran kitab-kitab klasik, santri dan kiai.[26] Unsur-unsur pesantren tersebut memperlihatkan keunikannya tersendiri sehingga membuat pesantren menjadi lembaga kehidupan yang menyimpang dari arus umum kehidupan masyarakat.[27]

Asrama pesantren merupakan komplek bangunan yang menjadi tempat tinggal santri yang belajar di pesantren di bawah asuhan seorang kiai. Di dalam komplek bangunan asrama pesantren itu terdapat rumah tinggal kiai pengasuh pesantren dan masjid atau surau yang menjadi tempat kegiatan ibadah dan pengajian.[28] Komplek bangunan pesantren tersebut pada umumnya terletak di lokasi yang terpisah dari kehidupan masyarakat sekitar dan secara fisik dibangun tanpa mengikuti pola baku, sehingga setiap ada upaya penambahan bangunan asrama dengan sendirinya tampak sebagai improvisasi sekenanya.[29] Tidak jarang komplek asrama pesantren itu dikelilingi tembok yang menjadi sarana untuk mengatur keluar-masuknya para santri dan para tamu yang berkunjung ke pesantren atau ke kediaman kiai.[30]

Menurut Dhofier, penyediaan asrama dalam pesantren itu didasarkan atas tiga alasan utama. Pertama, untuk efektivitas belajar santri kepada seorang kiai.

---

[24] Asrohah, "Pelembagaan Pesantren: Asal usul dan Perkembangan Pesantren di Jawa," 49–50.

[25] Ibid., 299.

[26] Dhofier, *Tradisi Pesantren : Studi tentang Pandangan Hidup Kyai*, 44–45.

[27] Abdurrahman Wahid, Islam K*osmopolitan : Nilai*-nilai Indonesia dan Transformasi Kebudayaan, ed. Agus Maftuh Abegebriel and Ahmad Suaedy (Jakarta: The Wahid Institute, 2007), 90.

[28] Zamakhsyari Dhofier, Tradisi Pesantren, Studi Perbandingan Hidup Kyai dan Visinya Mengenai Masa Depan Indonesia, Edisi Revisi. (Jakarta: LP3ES, 2011), 79–80.

[29] Wahid, *Islam Kosmopolitan : Nilai*-nilai Indonesia dan Transformasi Kebudayaan, 90.

[30] Dhofier, Tradisi Pesantren, Studi Perbandingan Hidup Kyai dan Visinya Mengenai Masa Depan Indonesia, 80.

Kemasyhuran seorang kiai dan kedalaman pengetahuan agamanya telah menarik sejumlah santri dari berbagai daerah untuk belajar kepadanya. Oleh karena itu, para santri harus menetap di sekitar kediaman kiai dalam waktu yang lama. Kedua, pada umumnya pesantren terletak di pedesaan yang tidak mengenal sistem kos-kosan atau perumahan yang dapat menampung para santri selama belajar di pesantren. Oleh karena itu, diperlukan adanya asrama yang menjadi tempat tinggal santri selama menuntut ilmu di pesantren. Ketiga, adanya sikap timbal-balik antara kiai dan santri yang menimbulkan keakraban dan kebutuhan untuk saling berdekatan terus-menerus di antara kedua belah pihak itu: kiai menganggap santri sebagai anak titipan Tuhan yang harus senantiasa diayomi, sedangkan santri menganggap kiai seolah-seolah sebagai orang tuanya sendiri.[31] Sikap timbal-balik di antara kiai dan santri tersebut dengan sendirinya menimbul-kan perasaan tanggung jawab di pihak kiai untuk dapat menyediakan tempat tinggal bagi santri dan pada saat yang sama juga menimbulkan perasaaan tangung jawab moral di pihak santri untuk mengabdi kepada kiainya. Dengan demikian, pengabdiaan santri kepada kiainya itu merupakan imbalan atas kebaikan yang telah diberikan kiai kepada para santrinya.

Masjid atau surau merupakan elemen penting lainnya yang terdapat di lembaga pesantren. Dalam tradisi pesantren, penggunaan masjid sebagai sarana penting untuk mendidik santri, baik dalam bentuk praktik ibadah ritual maupun kegiatan pengajian kitab-kitab keagamaan, merupakan bentuk kesinambungan dari tradisi pendidikan Islam yang berpusat pada masjid sejak masa Nabi Muhammad saw., tepatnya sejak Masjid Qubba didirikan di dekat kota Madinah.[32] Oleh karena itu, melihat urgensi masjid dalam tradisi pendidikan Islam tersebut, tidak jarang proses pendirian sebuah pesantren itu dimulai dengan pembangunan masjid di dekat rumah kiai terlebih dulu.[33]

Di tengah lingkungan fisik seperti di atas, tata kehidupan yang berlaku dalam tradisi pesantren memperlihatkan sifatnya yang unik jika dibanding-kan dengan kehidupan di luar pesantren, seperti yang terlihat dari dimensi waktu yang berlaku di pesantren yang berpusat pada waktu salat dan waktu pengajian kitab, sehingga semua kegiatan sehari-hari yang berlangsung di pesantren harus disesuaikan dengan jadwal salat berjamaah dan pengajian kitab.[34] Oleh karena itu, tidak mengherankan jika kegiatan santri untuk memenuhi kebutuhan sehari-harinya, seperti memasak dan mencuci pakaian seringkali dilaku-kan di waktu yang tidak lazim jika dibandingkan dengan kegiatan sejenis yang biasa dilakukan oleh masyarakat di luar pesantren.[35]

---

[31] Ibid., 82–83.
[32] Ibid., 85.
[33] Ibid., 86.
[34] Wahid, *Islam Kosmopolitan : Nilai*-nilai Indonesia dan Transformasi Kebudayaan, 90–91.
[35] Ibid., 91.

Sama dengan dimensi waktu kegiatan rutin di pesantren, dalam tradisi pesantren, durasi waktu yang harus ditempuh oleh santri dalam menuntut ilmu di pesantren juga memperlihatkan keunikannya tersendiri mengingat tidak adanya standar waktu bagi kelulusan santri ketika belajar di pesantren. Selama masih merasa memerlukan bimbingan kiai di pesantren, santri tidak merasakan adanya keharusan untuk menyelesaikan masa belajarnya di pesantren dalam jangka waktu tertentu karena ukuran lamanya belajar di pesantren terpulang kepada santri itu sendiri.[36] Sebagai tempat mempelajari berbagai disiplin keilmuan Islam, pengajaran berbagai kitab klasik keagamaan menjadi elemen yang mendasar dalam tradisi pesantren. Hal yang menarik, sistem pengajaran kitab-kitab keagamaan dalam tradisi pesantren tampak terlihat unik, seperti yang terlihat dari penjenjangan pelajaran yang berulang-ulang, dari satu tingkat ke tingkat lainnya, sementara persoalan yang dibahas pun seringkali merupakan persoalan serupa yang juga diulang-ulang dari tahun ke tahun, meskipun kitab yang diajarkan berlainan.[37]

Dalam tradisi pesantren, sebagaimana ditunjukkan oleh Dofier, kitab-kitab klasik diajarkan dengan dua metode: sorogan dan bandhongan. Dalam metode sorogan, seorang santri mendatangi seorang kiai atau guru yang akan membacakan kitab dan menerjemahkannya ke dalam bahasa daerah. Setelah kiai atau guru selesai membaca kitab dan menerjemahkannya, santri kemudian membaca kitab dan menerjemahkannya sebagaimana yang dilakukan oleh kiai atau gurunya.[38] Adapun dalam metode bandongan, seorang kiai atau guru membaca kitab di hadapan santri yang mengelilinginya, kemudian menerjemahkan ke dalam bahasa daerah dan memberikan keterangan secukupnya. Ketika kiai atau guru membaca kitab dan menerjemahkannya, setiap santri menyimak dengan seksama pembacaan dan penerjemahan yang dilakukan oleh kiai atau gurunya, kemudian mencatat terjemahan kiai atau gurunya itu dalam kitabnya. Selain itu, seringkali santri mencatat beberapa keterangan yang disampaikan oleh kiai atau gurunya berkaitan dengan materi yang dibahas dalam kitab yang diajarkan itu.[39]

Menarik diperhatikan, pembacaan dan penerjemahan kitab dalam tradisi pesantren, baik dalam metode sorogan maupun bandhongan, sifatnya adalah kata demi kata yang disertai dengan uraian mengenai kedudukan setiap kata yang dibaca itu dalam struktur kalimat berdasarkan kaidah gramatika bahasa

[36] Ibid.
[37] Ibid.
[38] Dhofier, Tradisi Pesantren, Studi Perbandingan Hidup Kyai dan Visinya Mengenai Masa Depan Indonesia, 53.
[39] Wahid, *Islam Kosmopolitan : Nilai*-nilai Indonesia dan Transformasi Kebudayaan, 54.

Arab.[40] Dengan demikian, melalui pembacaan dan penerjemahan kitab seperti itu, santri menjadi terlatih untuk menerapkan pengetahuannya mengenai kaidah-kaidah tata bahasa Arab langsung pada kitab-kitab berbahasa Arab, meskipun kitab-kitab yang dipelajarinya itu bukan kitab tentang tata bahasa Arab.

Sesuai dengan namanya, pesantren merupa-kan tempatnya para santri mempelajari berbagai disiplin keilmuan Islam. Dengan demikian, keberadaan santri dengan sendirinya juga menjadi unsur penting di samping unsur-unsur pesantren lainnya.[41] Tanpa adanya santri, dengan sendirinya pesantren juga tidak ada. Oleh karena itu, adalah suatu hal yang logis jika kebesaran pesantren diukur menurut jumlah santri yang dimilikinya.

Dalam tradisi pesantren, sebagaimana pengamatan Dhofier, santri dapat dibedakan dalam dua kategori: santri mukim dan santri kalong. Santri mukim adalah santri yang berasal dari daerah yang jauh dan menetap di suatu pesantren, sedangkan santri kalong adalah santri yang berasal dari daerah yang dekat dengan lokasi pesantren. Mengingat kedekatan asal daerah santri kalong dengan lokasi pesantren, para santri kalong tidak mengikuti pengajian dengan cara menetap di pesantren, namun dengan cara bolak-balik dari rumah ke pesantren sesuai dengan jadwal pengajian yang ditentukan.[42]

Pada umumnya, menurut Dhofier, pilihan untuk menjadi santri mukim itu didasarkan atas tiga pertimbangan. Pertama, adanya keinginan untuk mempelajari kitab-kitab kuning secara lebih mendalam di bawah bimbingan kiai pengasuh pesantren tertentu. Kedua, adanya keinginan mencari pengalaman kehidupan pesantren, baik dalam bidang pengajaran, keorganisasian, maupun hubungan dengan pesantren-pesantren terkenal. Ketiga, adanya keinginan untuk secara penuh memusatkan studi di pesantren tanpa disibukkan oleh urusan keluarga.[43]

Dari berbagai unsur pesantren di atas, kiai tampaknya merupakan unsur yang paling mendasar dalam tradisi pesantren. Pesantren tidak akan pernah berdiri tanpa kehadiran kiai. Demikian juga proses pengajaran kitab-kitab klasik juga tidak akan dapat berlangsung jika tidak ada kiai. Oleh karena itu, tidak mengherankan jika pertumbuhan dan perkembangan pesantren sepenuhnya bergantung pada kiai.[44]

Dalam tradisi pesantren, kiai merupakan figur sentral yang memiliki kekuasaan mutlak atas keberlangsungan pesantrennya. Meskipun dalam pesantren telah ada pendelegasian wewenang ke pengurus pesantren, seperti

[40] Untuk uraian mengenai aplikasi metode pengajian kitab di pesantren, lihat: Dhofier, Tradisi Pesantren, Studi Perbandingan Hidup Kyai dan Visinya Mengenai Masa Depan Indonesia, 56–57.
[41] Ibid., 88.
[42] Ibid., 89.
[43] Ibid., 90–91.
[44] Ibid., 93.

lurah pondok, tetapi kekuasaan mutlak tetap berada di tangan kiai.[45] Besarnya otoritas yang dimiliki kiyai tersebut dengan sendirinya memunculkan anggapan bahwa kiai merupakan sumber mutlak bagi otoritas dan kekuasaan dalam kehidupan di lingkungan pesantren, sementara pesantren merupakan kerajaan kecilnya, sehingga tidak seorang santri pun, bahkan orang lain, dapat melawan kekuasaannya, kecuali kiai lain yang lebih besar pengaruhnya.[46]

Keunikan-keunikan yang melekat pada pesantren di atas juga membawa membawa implikasi pada tradisi-tradisi yang berlaku dan berkembang dalam kehidupan pesantren. Dari segi ukuran kealiman, misalnya, pengetahuan kiai atau santri itu diukur oleh banyaknya kitab yang telah ia pelajari dan dari siapa ia berguru.[47] Selain itu, dalam tradisi pesantren, bukti kecakapan seorang santri atas bidang keilmuan tertentu seringkali ditandai dengan pemberian ijazah; dalam hal ini ijazah dapat mengambil bentuk pencantuman nama dalam daftar mata rantai transmisi ilmu pengetahuan tertentu yang dikeluarkan oleh sang guru kepada muridnya yang telah menyelesaikan pelajarannya dengan baik.[48]

C. Tradisi Keilmuan Pesantren

Sebagai lembaga pendidikan Islam, tradisi keilmuan yang berkembang di pesantren secara umum memang berakar pada tradisi keilmuan yang berkembang pusat-pusat keilmuan Islam. Meskipun demikian, dalam konteks pesantren di Nusantara secara umum dan di Jawa secara khusus, orientasi kelimuan yang berkembang di pesantren tampaknya mengikuti trend perkembangan islamisasi di kawasan Nusantara. Oleh karena itu, tidak mengherankan jika manifestasi orientasi keilmuan di pesantren dalam sejarah perkembangannya berbeda-beda, terutama pada masa-masa awal pertumbuhannya dan pada masa-masa kemapanannya sebagai pusat transmisi tekstual kitab-kitab keagamaan.

Dalam konteks manifestasi orientasi keilmuan yang berkembang di lingkungan pesantren, Wahid melihat adanya dua manifestasi orientasi keilmuan akibat adanya dua sumber tradisi keilmuan Islam yang diikuti oleh pesantren. Manifestasi pertama adalah sufistik, sedangkan manifestasi kedua adalah fikih.[49] Menurut Wahid, sumber pertama yang diserap oleh tradisi keilmuan pesantren itu adalah gelombang pengetahuan keislaman yang masuk ke kawasan Nusantara pada abad ke-13 seiring dengan proses islamisasi

[45] Wahid, Islam Kosmopolitan: Nilai-nilai Indonesia dan Transformasi Kebudayaan, 100.
[46] Dhofier, Tradisi Pesantren, Studi Perbandingan Hidup Kyai dan Visinya Mengenai Masa Depan Indonesia, 94.
[47] Dhofier, Tradisi Pesantren: Studi tentang Pandangan Hidup Kyai, 22.
[48] Ibid., 23.
[49] Wahid, Islam Kosmopolitan: Nilai-nilai Indonesia dan Transformasi Kebudayaan, 127.

Nusantara pada masa tersebut.[50] Sebagaimana dikemukakan Johns, sejak abad ke-13 kaum sufi memainkan peran penting atas suksesnya proses islamisasi Nusantara yang ditandai dengan masuknya sejumlah besar penduduk Nusantara ke agama Islam.[51] Dalam pandangan Johns, faktor utama yang mendorong terjadinya konversi tersebut adalah sikap akomodatif para sufi dalam menyajikan Islam terhadap budaya lokal dan upayanya dalam menjaga kontinuitas dengan masa silam.[52]

Sebagai implikasi dari proses islamisasi Nusantara yang dilakukan oleh para sufi, orientasi keislaman di Nusantara pada abad ke-13, bahkan hingga abad-abad sesudahnya, dengan sendirinya menjadi sufistik, meskipun bukan berarti aspek syariat terabaikan. Berkaitan dengan itu, kitab-kitab yang dipelajari di pesantren pada masa-masa awal perkembangannya dapat dijadikan bukti untuk melihat sejauh mana orientasi sufistik itu termanifestasikan dalam tradisi keilmuan pesantren. Meskipun keberadaan pesantren sebagai lembaga pendidikan Islam yang menjadi pusat transmisi kitab-kitab keagamaan sebelum abad ke-18 masih menjadi bahan perdebatan, satu hal yang tidak dapat dimungkiri, jauh sebelum abad tersebut kitab-kitab keagamaan itu sudah dipelajari dan beredar di kawasan Nusantara. Berdasarkan hasil studi Bruinessen, setidak-tidaknya pada abad ke-16 beberapa kitab berbahasa Arab dengan segala keragaman genre dan muatan isinya sudah diterjemahkan ke dalam bahasa Melayu dan Jawa.[53] Menurut Bruinessen, tekanan isi kitab-kitab keagamaan yang beredar di Nusantara pada`masa-masa awal islamisasi hingga abad ke-16 tampaknya lebih menekankan aspek tasawuf dan akidah dibanding dengan disiplin keilmuan Islam lainnya sebagai dampak dari kuatnya orientasi tasawuf pada masa-masa tersebut.[54] Seiring dengan menguatnya semangat pembaruan Islam yang berlangsung pada abad ke-17, perubahan orientasi keislaman di Nusantara pun mulai berlangsung: dari tasawuf ke syariat. Sebagai implikasinya, tekanan isi kitab-kitab yang diajarkan di Nusantara mengarah pada penguatan pada aspek syariat.[55]

Meskipun pada abad ke-17 orientasi keislaman sudah mengarah pada penguatan pada aspek syariat, akan tetapi manifestasi perubahan orientasi dalam tradisi keilmuan pesantren tampak nyata pada abad ke-19. Dalam konteks ini, sumber kedua yang diserap oleh tradisi keilmuan pesantren memainkan peran penting dalam perubahan manifestasi orientasi keilmuan pesantren. Menurut Wahid, sumber kedua tersebut adalah gelombang pengetahuan keislaman yang masuk ke Nusantara seiring dibukanya terusan

[50] Ibid., 128.
[51] Johns, 1961, 13
[52] Johns, 1961, 15
[53] Bruinessen, Kitab Kuning: Pesantren dan Tarekat, Tradisi-tradisi Islam di Indonesia, 27.
[54] Ibid., 28.
[55] Ibid., 112.

Suez pada awal abad ke-19 dan seiring dibukanya berbagai lahan perkebunan di berbagai daerah yang membawa dampak pada kemunculan kelompok santri yang mempunyai kemampuan ekonomi untuk melanjutkan studi ke Timur Tengah.[56] Dampak nyata yang dibawa oleh para eksponen Timur Tengah pada abad ke-19 itu adalah munculnya orientasi baru dalam tradisi keilmuan pesantren, yakni penguatan dan pendalaman fikih berserta ilmu bantunya.[57]

Perubahan orientasi keilmuan dalam tradisi keilmuan pesantren akibat adanya dua sumber keilmuan yang masuk ke pesantren di atas, dari tasawuf hingga pendalaman fikih, bukan berarti pengabaian satu manifestasi keilmuan terhadap manifestasi keilmuan yang lain. Oleh karena itu, dalam tradisi keilmuan pesantren, penekanan pada aspek tasawuf tidak lantas berarti mengabaikan aspek fikih, demikian juga sebaliknya. Hal ini karena sejak awal berdirinya tradisi pesantren memang merupakan kombinasi antara pusat pendidikan Islam dan pusat kegiatan tarekat yang keduanya saling menunjang sebagai bagian integral dari struktur pendidikan tradisional Islam.[58] Dengan demikian, jika dicermati, dampak nyata perubahan orientasi keilmuan tersebut terhadap manisfestasi orientasi keilmuan pesantren itu lebih terlihat pada porsi pemberian materi pelajaran ilmu-ilmu syariat dalam bentuk disiplin ilmu fikih yang lebih besar daripada tasawuf.

Dalam laporan yang dibuat van den Berg mengenai kitab-kitab yang dipelajari di pesantren Jawa dan Madura, tampak sekali betapa besarnya porsi pelajaran fikih di lingkungan pesantren pada abad 19.[59] Dari 49 kitab yang berhasil diinventarisasi oleh van den Berg, terdapat 16 judul kitab fikih yang mencakup kitab-kitab fikih dalam bentuknya yang sederhana, dalam arti pembahasannya terbatas hanya pada aspek fikih saja, seperti fikih ibadah, dan kitab-kitab fikih yang umum, yang mencakup berbagai aspek hukum Islam: ibadah, muamalah, dan peradilan Islam. Adapun kitab-kitab tasawuf, berdasarkan hasil inventarisasi van den Berg tersebut, hanya terdapat 6 judul.[60] Penting dicatat, semua kitab tasawuf yang diajarkan di pesantren Jawa dan Madura pada abad ke-19 hasil inventarisasi van den Berg itu orientasinya adalah praktis dan etis. Dengan demikian, situasi ini jelas berbeda sekali dengan

---

[56] Wahid, *Islam Kosmopolitan : Nilai*-nilai Indonesia dan Transformasi Kebudayaan, 130.

[57] Ibid., 130–131.

[58] Dhofier, *Tradisi Pesantren : Studi tentang Pandangan Hidup Kyai*, 34.

[59] Karel A. Steenbrink, Beberapa Aspek Islam di Indonesia Abad Ke-19 (Jakarta: Bulan Bintang, 1984), 154–157; Bruinessen, Kitab Kuning: Pesantren dan Tarekat, Tradisi-tradisi Islam di Indonesia, 114.

[60] Dalam ringkasan yang dibuat oleh Steenbrink atas laporan van den Berg, kitab *Syu'ab al-Imān* itu dimasukkan ke dalam kelompok kitab tasawuf. Jika dicermati, kitab tersebut lebih tepat dimasukkan ke dalam kelompok kitab akidah atau ushuluddin. Sebab, sebagaimana judulnya, kitab tersebut berisi uraian mengenai cabang-cabang keimanan yang didasarkan atas sumber-sumber tekstual agama Islam. Lihat,Steenbrink, Beberapa Aspek Islam di Indonesia Abad Ke-19, 154–157.

tradisi tasawuf di Nusantara sebelum abad ke-19 yang sangat kuat orientasi filosofis dan metafisisnya. Oleh karena itu, tidak berlebihan jika Bruinessen pun menyimpulkan bahwa filsafat dan metafisika merupakan salah satu aspek dari tradisi intelektual Islam klasik yang hilang dari pesantren.[61]

Kuatnya orientasi fikih dalam kurikulum pesantren di atas dengan sendirinya juga membawa implikasi pada kuatnya peran yang dimainkan oleh fikih dalam pembentukan tata nilai yang ada dalam kehidupan pesantren, meskipun tasawuf tetap tidak terlepas sama sekali dari kurikulum dan kehidupan pesantren. Dalam hal ini, menurut Wahid, hukum fikih menempati kedudukan dominan, baru kemudian diikuti oleh tradisi tasawuf, dan karena itu keselarasan antara fikih dan tasawuf merupakan kulminasi tertinggi dalam tata nilai yang berkembang di lingkungan pesantren.[62]

D. Ilmu Alat di Komunitas Pesatren

Sebagaimana dijelaskan di sub-subbab bahasan di atas, tradisi kelimuan pesantren pada abad ke-19 menekankan pada penguatan ilmu syariat dan ilmu-ilmu bantunya, yang dalam hal ini adalah ilmu-ilmu yang berkaitan dengan bidang kebahasaan Arab. Dalam tradisi pesantren, ilmu-ilmu bantu untuk memahami seumber-sumber tekstual syariat Islam yang dikembangkan di pesantren dikenal sebagai ilmu alat, yang mencakup ilmu nahwu sharaf, balaghah, dan mantiq. Meskipun demikian, dari sekian ilmu-ilmu alat yang diajarkan di pesantren, nahwu-sharaf merupakan ilmu alat terpenting mengingat kedudukannya sebagai pondasi awal untuk memahami teks-teks berbahasa Arab. Tanpa pemahaman dan pengusaan yang baik terhadap nahwu sharaf, dapat dipastiakn santri tidak mampu membaca dan memahami kitab kuning.

Dalam konteks historis, sejumlah penelitian yang mendata naskah-naskah pesantren menghasilkan temuan penting yang menunjukkan siginifikansi naskah-naskah yang berisi nahwu sharaf dalam tradisi kelimuan pesantren, seperti yang ditumjukkan oleh penelitian Lembaga Penelitian Agama dan Masyarakat (LPAM), Surabaya, yang berhasil mendata dan mendigitalisasi naskah-naskah yang tersimpan di beberapa pesantren di Jawa Timur, yaitu Pesantren Tegalsari, Ponorogo, Pesantren Langitan, Widang, Tuban, dan Pesantren Tarbiyatut Tholabah Keranji, Paciran, Lamongan.[63]

---

[61] Bruinessen, Kitab Kuning: Pesantren dan Tarekat, Tradisi-tradisi Islam di Indonesia, 30.

[62] Wahid, *Islam Kosmopolitan : Nilai*-nilai Indonesia dan Transformasi Kebudayaan, 107–108.

[63] Laporan digitalisasi naskah pesantren yang dilakukan oleh LPAM sebenarnya juga menjangkau Pesantren Senori, Tuban. Akan tetapi, mengingat naskah-naskah Pesantren Senori yang didigitalisasi oleh LPAM merupakan karya tulis Kiai Abul Fadhl, seorang kiai yang hidup di abad ke-20, maka hasil digitalisasi LPAM yang dikaji dalam tulisan ini dibatasi pada naskah-naskah koleksi tiga pesantren Jawa

Jika diperinci berdasarkan jumlah teks, laporan hasil digitalisasi LPAM menunjukkan bahwa naskah-naskah koleksi Pesantren Tegalsari, Ponorogo berisi 60 teks, [64] naskah-naskah koleksi Pesantren Langitan, Tuban berisi 133 teks,[65] dan naskah-naskah koleksi Pesantren Keranji, Lamongan berisi 28 teks.[66] Tidak banyak berbeda dengan laporan van den Berg, naskah-naskah yang berhasil didata oleh LPAM di tiga pesantren tersebut menunjukkan keragaman isi yang mencakup berbagai disiplin keilmuan Islam, seperti akidah, fikih, tasawuf, tafsir, hadis, ilmu tentang prosodi puisi Arab, dan ilmu-ilmu mengenai tata bahasa dan retorika Arab.

Jika melihat teks-teks yang tersimpan dalam naskah-naskah koleksi Pesantren Tegalsari, Pesantren Langitan, dan Pesantren Keranji di atas, tampak bahwa tiga pesantren Jawa itu mengajarkan kitab-kitab keagamaan yang beragam: akidah, fikih, akhlak/tasawuf, tafsir Alquran, hadis, dan ilmu alat. Selain itu, semua kitab yang diajarkan di tiga pesantren tersebut tampak berisi satu disiplin ilmu tertentu, seperti akidah, fikih, ushul fikih,tasawuf, nahwu, sharaf, balaghah, mantiq, dan *'arū*dl wa al-*qawāfī*.

Hal yang merarik, hasil penelitian LPAM di atas menunjukkan siginifikansi ilmu alat, seperti nahwu, sharaf, balaghah, dalam tradisi kelimuan pesantren. Ilmu alat tersebut merupakan ilmu-ilmu yang digunakan oleh kalangan pesantren untuk memahami dan mendalami sumber-sumber tekstual yang ditulis dalam bahasa Arab berkaitan dengan berbagai disiplin ilmu-ilmu keislaman. Oleh karena itu, dapat dipahami jika di tiga pesantren tersebut terdapat sejumlah teks tentang tata bahasa dan retorika Arab. Selain itu, di pesantren juga terdapat teks tentang ilmu mantiq (logika) yang manfaatnya untuk mengembangkan kemampuan santri untuk berpikir logis, di samping juga membantu santri dalam memahami teks-teks tentang teologi yang banyak mengandung argumen-argumen rasional.

Dalam konteks ilmu alat, dari sekian kitab tentang ilmu alat yang diajarkan di pesantren Jawa tampak bahwa kitab tentang nahwu shorof jumlahnya paling banyak dibandingkan dengan ilmu alat yang lain. Fenomena ini dengan sendirinya menunjukkan bahwa nahwu shorof merupakan ilmu alat terpenting dan paling mendasar untuk dipahami dan dikuasai oleh santri sebelum ilmu-ilmu alat yang lain. Oleh karena itu, tidak mengherankan jika jumlah kitab tentang nahwu shorof menempati posisi tertinggi.

---

abad ke- 19, yaitu Pesantren Teglasari, Ponorogo, Pesantren Langitan, Tuban, dan Pesantren Tarbiyatut Tholabah Keranji, Lamongan (LPAM, 2006-2007), Lihat Tim Peneliti Lektur Keagamaan LPAM Surabaya, MIPES Indonesia: Koleksi Manuskrip Pesantren di Tiga Kota dan Reproduksi Digital (Surabaya: Lembaga Pengkajian Agama dan Masyarakat (LPAM) Surabaya bekerja sama dengan The British Library, London, 2006).

[64] Ibid., 122–184.

[65] Ibid., 10–133.

[66] Ibid., 87–101.

Selain itu, dari tiga pesantren Jawa yang koleksi naskahnya digitalisasi oleh LPAM, Pesantren Langitan Tuban merupakan pesantren yang paling banyak menyimpan koleksi naskah tentang ilmu alat, mulai ilmu alat tingkat dasar hingga ilmu alat tingkat tinggi, seperti Alfiyah ibn Malik. Selain itu, Pesantren Langitan merupakan pesantren tua yang tetap eksis hingga sekarang. Dalam sejarahnya, Pesantren Langitan tersebut telah menghasilkan alumni yang menjadi kiai berpengaruh di Jawa, bahkan hingga ke tingkat nasional, seperti Kiai Cholil Bangkalan, Madura dan Kiai Hasyim Asy'ari Tebuireng, Jombang. Dengan demikian, Pesantren Langitan Tuban merupakan pesantren Jawa yang memainkan peran penting dalam pembentukan jaringan kiai Jawa dan tradisi keilmuannya, termasuk tradisi pengajaran ilmu alat.

BAB III

KITAB ALFIYAH IBN MALIK DI DUNIA ARAB

A. Biografi Intelektual Ibn Malik

Ibn Malik (600-672 H.) yang kemudian terlibat dalam jaringan Qathr*ā*n (Mesir dan Syam), nama lengkapnya adalah Jamaluddin Muhamad ibn Abdullah ibn Muhamad ibn Abdullah ibn Malik. Nama kuniyah-nya adalah Abu Abdullah dan nama nisbatnya adalah al-Tha'iy al-Jayyaniy al-Syafi'iy. Akan tetapi dia lebih populer dengan nama kuniyah, yaitu Ibn Malik. Dia lahir di Jayyan-Andalus pada tahun 600 H. Kebanyakan sumber tidak menginformasikan mengenai keluarganya, termasuk kedua orang tuanya. Terlepas dari kekaburan keluarga dan seperti terlihat dari namanya, Ibn Malik berasal dari kelurga keturunan Arab, yaitu kabilah Thaiy Arab yang melakukan emigrasi ke Andalus. Namun, seperti dilaporkan Kamil Barakat,[1] kedua orang tuanya meninggal saat dia masih kecil, dan diduga kuat bapaknya adalah prajurit sukarelawan yang berangkat ke medan perang tanpa kembali lagi.

Sebagai diketahui bahwa pada awal abad ke-6 Hijriyah terjadi pukulan telak bagi kaum Muslim akibat peperangan dengan kaum Nasrani yang berakhir dengan tersingkirnya Daulah Muwahhidun (540-667 H.) dari Andalus. Memang pada awalnya kaum Muslim, sebagaiman dilaporkan Syauqi Dlaif, di bawah kepemimpinan al-Nashir mampu mengalahkan pasukan Nasrani yang pada waktu itu dipimpin Raja Alfonso VIII Raja Castilia yang dibantu raja-raja Nasrani bagian utara, Paus dan para Uskup di Perancis Selatan. Hanya saja, sepeninggal al-Nashir tahun 610 H. kaum Muslim tidak memiliki kepemimpinan kuat yang mampu mempersatukan kaum Muslim di Andalus. Sementara itu, secara internal wilayah-wilayah Islam, lanjut Syauqi,[2] memisahkan diri menjadi kerajaan-kerajaan kecil mulai dari Murcia, Qordova, Sevilla, Granada, Malaga hingga Almeria. Akibatnya, Raja Castilia dapat mengusai Qordova tahun 633 H. dan Ibn Hud dan menterinya Ibn al-Ramimiy dibunuh secara keji di Almeria dan sepuluh tahun kemudian Sevilla jatuh ke

[1] Muhamad Kamil Barakat, *Tamhīd-un li Tashīl al-Fawā'id-i wa Takmīl*-i al-*Maqāshid*-i (Kairo: Dār al-Kutub al-Lughawiyy, 1968), 6.

[2] Syauqi Dlayf, *'Ashr*-u al-Duwal-i wa al-*Imārāt, al*-Andalus (Kairo: Dār al-Ma'ārif, 1989), 42–44.

tangan penguasa Nasrani. Sebelumnya tahun 629 H. Raja Castilia melumpuhkan Jayyan Muhamad ibn Yusuf ibn Nashr yang populer dengan Ibn al-Ahmar. Sejak itu, sebagaimana ditulis Badri Yatim,[3] seluruh Spanyol kecuali Granada lepas dari kekuasaan Islam. Lebih lanjut Yatim[4] melaporkan bahwa pada periode ini, Islam hanya berkuasa di daerah Granada, di bawah dinasti Bani Ahmar.

Hanya saja penting dicatat bahwa meski terjadi instabilitas politis, para linguis masih mempertahankan hubungan mereka dengan pusat-pusat peradaban melalui budaya 'kembara ilmiah', baik dalam kapasitas mereka sebagai guru maupun sebagai murid. Sebut saja, misalnya, Abu Ali al-Qali al-Bagdadiy yang pada tahun 330 H. dalam kapasitasnya sebagai guru berkunjung ke Qordova membawa al-Kit*ā*b karya Sibawaih yang dia pelajari dari murid al-Mubarrid, Ibn Darastawaih (w. 347 H.). Kedatangan al-Qali menambah prestise akademik bagi jaringan Andalus, pada saat yang sama dianggap sebagai momentum emas bagi sebagian kalangan untuk berguru kepadanya. Sebut saja, misalnya, Abu Bakar ibn al-Quthiyah (w. 367 H.) penulis kitab al-*Af'ā*l wa Tash*ā*r*ī*fuha (Verba dan Derivasinya) yang dipublikasikan di London dan Muhamad ibn al-Hasan al-Zubaidiy (w. 379 H.) penulis kitab Thabaq*ā*t al-Nahwiyy*ī*n wa al-Lughawiyy*ī*n (Tingkatan-tingkatan Ahli Tata Bahasa dan Ahli Bahasa).[5] Selain berguru kepada al-Qali, al-Zubaidiy yang lahir di Sicilia dengan nama Abu Bakar Muhamad ibn al-Hasan ibn Abdullah, juga berguru kepada al-Rabahi yang memiliki akses kuat dengan pusat lingkaran kekuasaan. Ini menjelaskan mengapa al-Zubaidy diangkat menjadi guru Putra Mahkota al-Mustansir Billah, yaitu Hisyam al-Mu'ayyid Billah, dimana hubungan ini mengantarkannya untuk menduduki jabatan di Pengadilan Qordova.[6]

Jaringan Andalus juga memiliki hubungan dengan jaringan Bagdad dengan konektor, misalnya, al-A'lam al-Santamariy (w. 476 H.) dimana karya-karyanya Syarh al-Jumal li al-Zajjajiy, Syarh Aby*ā*t al-Jumal, dan Syarh Syaw*ā*hid Sibawaih terpengaruh al-Zajjajiy khususnya mengenai al-*'ilal al-*nahwiyyah yang juga dikaji oleh Abu al-Qasim (w. 581 H.) secara lebih filosofis. Masalah al-*'ilal al-*nahwiyyah (grammatical defects) inilah yang menginspirasi Ibn Madla (w. 592 H.) melakukan studi ulang terhadap linguistik Arab dengan penekanan pada fungsionalisasi linguistik Arab dalam bukunya al-*Radd 'ala al-*Nuh*ā*t (Bantahan terhadap Ahli Tata Bahasa) dimana dia mengedepankan kritik terhadap penggunaan ilat lapis kedua dan lapis ketiga, mendekonstruksi teori *'ā*mil dan qiy*ā*s dalam linguistik Arab, dan menegasikan

[3] Badri Yatim, Sejarah Peradaban Islam, Cet. ke-1. (Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada, 1993), 99.

[4] Ibid.

[5] Syauqi Dlayf, al-*Madāris*-u al-Nahwiyyat-u, Cet. ke-3. (Kairo: Dār al-Ma'ārif, 1976), 290–291.

[6] Thalhal Alamah, al-Thabaqat-u wa al-Nahw-*u ma'a Dirāsat li Manhajiyyat*-i *Thabaqāt al-Nuhāt*-i, Cet. ke-1. (Beirut: Dār al-Fikr al-Lubnāniy, 1992), 84.

latihan yang didasarkan pada asumsi belaka dan tidak praktis yang lazim disebut al-*tamārīn* al-Iftirādliyyāt (latihan yang didasarkan pada asumsi).[7]

Nuansa jaringan Bagdad nampak jelas pada seorang linguis, Ibn al-Badzisy (w. 528 H.) lahir di Granada. Terlahir dengan nama Abu al-Hasan Ali ibn Ahmad ibn Khalaf memiliki sejumlah karya syarh, diantaranya Syarh Kitāb Sibawaih, Syarh Ushūl Ibn Sirāj, Syarh Muqtadlab al-Mubarrad, Syarh Īdlāh al-Fārisiy, Syarh Jumal al-Zajjājiy, Syarh al-Kāfīy li al-Nahās, Syarh. Selain itu, dia juga menekuni karya-karya Sairafi (280-367 H.), Abu Ali al-Farisiy (288-377 H.), dan Ibn Jinniy (w. 392 H.). Hal yang sama nampak juga pada guru Ibn Kharuf (w. 609 H.) yang memiliki Syarh Kitāb Sibawaih dan Syarh Jumal al-Zajjājiy dan al-Suhailiy (w. 581 H.) yang lahir Malaga dan mendapat kritik Ibn Madla (w. 592 H.) atas penerapan ilat berlapis-lapis, yaitu Ibn Thahir (w. 580 H.) memiliki Syarh Kitāb Sibawaih dan *Ta'līq* ala Īdlāh al-Fārisiy. Selain itu, al-Jazuliy (w. 607 H.) yang lahir di Maroko dan melakukan perjalanan ke Mesir, al-Maghrib, akhirnya menetap di Andalus. Al-Jazuliy yang menghasilkan karya Syarh Ushūl Ibn Sirāj memiliki murid Ibn Mu'thi (w. 628 H.) yang memiliki karya populer dengan nama *Alfiyah Ibn Mu'thi* yang disebut Ibn Malik pada awal-awal bait Alfiyah-nya.[8]

Terdapat juga linguis jaringan Andalus yang populeritasnya disejajarkan dengan linguis kondang di Dunia Islam Timur, Abu Ali al-Farisiy (288-377 H.) yang juga seorang guru dari Ibn Jinniy (w. 392 H.). Nama linguis jaringan Andalus ini adalah Umar ibn Muhamad ibn Umar ibn Abdullah yang populer dengan nama al-Syalwabeniy (w. 645 H.) dan lahir di Sicilia. Populeritasnya menarik perhatian orang untuk berguru kepadanya yang dilaporkan tidak kurang dari 40 peminat, diantaranya Ibn al-Haj (w. 651 H.) yang memiliki karya Syarh ala Sirr Shinā'at al-*I'rā*b li Ibn Jinniy, Mukhtashar al-Khashā'ish *li Ibn* Jinniy, dan Syarh ala Īdlāh al-Fārisiy, Ibn Ushfur (w. 663 H.) yang menghasilkan karya al-*Mumatta' fī* al-Tashrīf, Syarh al-Jazūliyyah, Syarh Jumal al-Zajjajiy, Ibn al-Dlai' (w. 680 H.) yang memiliki karya Syarh ala Kitāb Sibawaih yang merupakan kompilasi Syarh al-Sairāfiy dan Syarh Ibn Kharūf li al-Kitāb dan Syarh ala Jumal al-Zajjājiy, dan Ibn Abi al-Rabi' (w. 688 H.) yang memiliki karya Syarh Kitāb Sibawaih, Syarh ala Īdlāh al-Fārisiy, Syarh Jumal al-Zajjājiy 10 jilid, al-Mulashshash, dan al-Qawānīn.[9]

Ibn Malik (600-672 H.) jelas memiliki lingkungan ilmiah sebagai warisan yang dia terima dari para pendahulunya. Ibn Malik yang lahir di Jayyan memperoleh pendidikan dasarnya dengan menghafal al-Qur'an, kemudian melengkapinya dengan qirā'at, Islamologi, linguistik Arab, dan kebahasaan. Ibn al-Jaziriy dalam bukunya Tabaqāt al-Qurā'i, sebagaimana dinukil Rihab

---

[7] Ibn Madla, al-Radd-*u 'alay al-Nuhāt*, ed. Syauqi Dlayf, Cet. ke-1. (Kairo: Dār al-Fikr al-'Arabiy, 1947).

[8] Abd al-Karim Muhamad al-As' ad, al-*Wasīth*-u fiy T*ārīkh al*-Nahw-i al-*'Arabiyy*-i, Cet. ke-1. (Riyadl: Dār al-Syawāf, 1992), 153-154,161.

[9] Ibid., 163,165,170-171.

Hudalari Akawiy, melaporkan tidak benar Ibn Malik diketahui tidak memiliki guru bahasa Arab, juga tidak benar dia tidak memiliki guru qir*ā'ā*t, karena di tempat kelahirannya dia belajar bahasa Arab dari Tsabit ibn Khiyar dan linguistik Arab dari al-Syawalbeniy selama 20 hari, bahkan menurut laporan al-Muqriy dalam bukunya Nafkh al-Thīb, yang juga dinukil Akawiy,[10] Ibn Malik belajar qir*ā'ā*t dari Abu al-Abbas Ahmad ibn Nawwar dan al-Kit*ā*b karya Sibawaih dari Abu Abdullah ibn Malik al-Marsyaniy dimana keduanya juga guru Tsabit ibn Khiyar. Proses pembelajaran ini dia lakukan sebelum dia melakukan perjalanan ilmiah ke Dunia Islam Timur. Hubungan dalam skema murid-guru ini menjelaskan mengapa Ibn Malik dikatagorikan ke dalam jaringan Andalus, meski dia menghabiskan sebagian besar usianya di Dunia Islam Timur.

Seperti bisa diduga, Ibn Malik, sebagaimana kebanyakan para pendahulunya di jaringan linguis, melanjutkan pelajarannya di Dunia Islam Timur. Tidak didapati informasi tentang kapan dia memulai 'kembara ilmiah' di Dunia Islam Timur. Namun, teka-teki ini bisa dipecahkan melalui 3 (tiga) informasi, yaitu: pertama; setelah terkena pukulan telak dari kaum Nasrani tahun 609 H. dan kematian al-Nashir tahun 610 H., di Andalus tidak ditemukan kepemimpinan kuat yang berakibat pada instabilitas politik di sana, kedua; di Andalus Ibn Malik belajar kepada Tsabit ibn Khiyar yang meninggal tahun 628 H., ketiga; Ibn Malik singgah di Damascus Ibn Malik belajar kepada Abu Shadiq al-Hasan ibn Shabah yang meninggal tahun 632 H. sebagaimana dilaporkan Brockelman dan disinggung dalam biografi al-Jazuliy oleh al-Qifthiy yang berkata bahwa kitab linguistik Arab yang populer dengan al-Jaz*ū*liyyah diberi syarah (penjelasan) oleh pemuda yang seorang linguis dari Jayyan-Andalus (Ibn Malik).[11] Informasi-informasi ini mengarahkan kita berkesimpulan bahwa Ibn Malik memulai 'kembara ilmiah' pada kisaran tahun 625-630 H., dan ini berarti pada masa dinasti Ayyubi (567-648 H.), termasuk pemerintahan al-Zhahir di Yabras. Kalau Ibn Malik lahir taun 600 H., maka dia memulai 'kembara ilmiah' pada kisaran usia 25-30 tahun.

Instabilitas politik di Andalus melatari keberangkatan Ibn Malik ke Kairo. Kalau Ibn Malik memulai 'kembara ilmiah' kisaran tahun 625-630 H., maka Mesir pada saat itu di bawah kepemimpinan al-Malik al-Kamil Nashir al-Din ibn al-Adil (615-635 H.), yang digambarkan oleh Ibn al-Katsir, sebagaimana dikutip D. Hidayat,[12] "sebagai periode yang sarat dengan perjuangan melawan tentara Salib di satu sisi, di sisi lain penuh dengan perebutan kekuasaan antar saudara-saudaranya". Di Kairo Ibn Malik bertemu Ibn al-Hajib (w. 646 H.) dan

[10] Rahab Khadlar Akawiy, *Mausū'at 'Abāqirah al-Islām fiy al-*Nahwi wa al-Lughah wa al-Fiqh, Cet. ke-1., vol. III (Bairut: Dār al-Fikr al-'Arabiy, 1993), 105.
[11] Ibid.
[12] D. Hidayat, "al-Manhaj-u al-Nahwiyy-u li Ibn-i Mālik-i" (Disertasi, UIN Syarif Hidayatullah, 1988), 37.

belajar kepadanya tahun 630 H,[13] dan diduga kuat dan sangat masuk akal, dia juga mengakses kitab al-Alfiyah karya Ibn Mu'thi (w. 628 H)[14] mengingat kitab ini disebut-sebut dalam bait ke-5 dan ke-6 dari seribu bait kitab Alfiyah Ibn Malik.[15]

Gonjang-ganjing politik di Mesir sangat mungkin merupakan faktor terbesar yang melatari Ibn Malik singgah singkat di Kairo. Setelah menunaikan ibadah haji, Ibn Malik tidak kembali lagi ke Mesir, melainkan langsung menuju ke Syam dimana dia singgah di Damascus, Halb, Hamah, dan Ba'labab. Kondisi politik yang relatif stabil di Halb membuat Ibn Malik singgah di sana relatif lama dimana dia mengikuti halaqah Ibn Ya'īs (w. 643 H.), bahkan sempat mengajar di sana dan diantara murid-muridnya adalah Ibn Umarun.[16] Sebelumnya di Damascus dia berguru dengan Abu al-Hasan Ali ibn Muhamad al-Sakhawaiy (w. 643 H.) yang memperkenalkan karya-karya linguistik Arab yang berafiliasi ke jaringan Bagdad yang kental nuansa Bashrahnya. Selain itu, dia juga berguru kepada Abu al-Mufadldlal Najm al-Din Mukram ibn Muhamad al-Qarasyiy (w. 635 H.) dan Abu Shadiq al-Hasan ibn Shabah (w. 632 H.).[17]

Seperti terlihat dari data kesejarahan, Ibn Malik melakukan 'kembara ilmiah' dalam usia matang yang memungkinkan memangku berbagai jabatan. Teristimewa dikenal sebagai seorang linguis dengan reputasi yang tinggi di Dunia Islam Timur, arti penting Ibn Malik adalah karena dia merupakan salah seorang tokoh abad ke-7 H. yang menghubungkan jaringan linguis Dunia Islam Timur secara tidak langsung dengan jaringan Bashrah dan jaringan Kufah. Hal ini terlihat dalam pemikirannya seperti akan dibahas nanti.

Seperti banyak linguis dalam jaringan, Ibn Malik tampaknya telah memulai karier mengajar di Halb. Hal ini tidak mengherankan, sebab sebelum melakukan perjalanan ke Halb dia telah memiliki pengetahuan memadai yang dia peroleh dari jaringan Andalus dan jaringan Kairo (Mesir). Titik balik karier Ibn Malik adalah persinggahannya di Damascus untuk kedua kalinya dimana

---

[13] al-As'ad, al-*Wasīth-u fiy Tārīkh al-*Nahw-i al-*'Arabiyy*-i, 166.

[14] Muhammad al-Thanthawiy, *Nasy'at*-u al-Nahw-*i wa Tārīkh*-u Asyhur-i al-*Nuhāt*-i, ed. Abd. al-Adzim al-Syanawiy dan Muhamad Abd. al-Rahman al-Karawiy, Cet. ke-2. (Kairo: Maktabah al-Nahdhat al-Mishriyyah, 1969), 184.

[15] Selengkapnya bait berbunyi sebagai berikut

وتقتضى رضا بغير سخط ÷ فائقة ألفية أبن معط

وهو بسقب حائز تفضيلا ÷ مستوجب ثنائى الجميلا

Lihat: [Muhamad ibn Abdullah ibn Malik al-Andalusiy (selanjutnya ditulis Ibn Malik), Matn Alfiyat-i Ibn-i Mâlik-i fiy al-Nahw-i wa al-Sharf-i (Surabaya: Toko Kitab al-Hidayah, 1932), 9.

[16] Akawiy, Mausū'at 'Abāqirah al-Islām fiy al-Nahwi wa al-Lughah wa al-Fiqh, III:106.

[17] Abd al-Salim Mukram, al-*Qur'ān*-u al-*Karīm*-u wa Atsaruh-u fiy al-*Dirāsāt al-*Nahwiyyah (Kairo: Dār al-Ma'ārif, 1965), 190.

dia, sebagaimana dilaporkan Abd. al-'Āl Salim Mukram,[18] menjadi Syekh Peguruan Adiliyyah di Damascus, yang mensyaratkan kompetensi bidang qir*ā'ah* dan Bahasa Arab. Dia memang memenuhi kualifikasi itu seperti dapat dilihat dari karya-karyanya, diantaranya adalah Alfiyah Ibn Malik yang judul aslinya sebenarnya adalah al-Khul*ā*sah (rangkuman), tetapi karena karya ini disajikan dalam bentuk bait yang berjumlah 1000, maka kitab itu populer dengan nama Alfiyah Ibn Malik (Seribu Bait Ibn Malik).

B. Pemikiran linguistik Alfiyah ibn Malik

Pembahasan mengenai pemikiran Ibn Malik bidang linguistik Arab didasarkan pada kitab Alfiyah Ibn Malik dan penyebutan kitab-kitab lain diposisikan sebagai pendukung saja. Sedangkan parameter yang digunakan untuk memosisika pemikirannya adalah kitab al-Insh*ā*f fī Mas*ā'il al*-Khil*ā*f Bain al-Nahwiyy*ī*n al-Bashriyy*ī*n wa al-K*ū*fiyy*ī*n karya al-Anbariy, yang merekam perdebatan akademik antara jaringan linguis Bashrah dan jaringan linguis Kufah. Perdebatan ini berhulu pada prinsip dasar epistimologis dari kedua jaringan ini dalam meregulasi bahasa, sebagaimana nampak pada tabel 1

Tabel 1: Perbedaan Jaringan Bashrah dan Kufah[19]

No	Prinsip Dasar	Jaringan Bashrah	Jaringan Kufah
1	Sim*ā'i*/ Riwayah	a. Mementingkan bahasa Tinggi (fash*ā*hat) dari penutur jati pedalaman (ahlu al-qur*ā*) b. Menerima variasi bacaan al-Qur'an secara ketat c. Membuat interpretasi dan memunculkan unsur lesapan pada contoh-contoh kalimat bahasa Arab benar, tetapi tidak sesuai dengan kaidah yang mereka buat d. Menjadikan Syudz*ū*dz dan Nud*ū*r	a. Mementingkan bahasa Tinggi bukan saja dari penutur jati pedalaman (ahlu al-qur*ā*), tetapi juga penutur jati perkotaan (ahlu al-hadlar) b. Menerima variasi bacaan al-Qur'an secara lebih luwes c. Mempertahankan contoh-contoh kalimat itu tanpa melakukan interpretasi dan memunculkan unsur lesapan.

[18] Ibid., 191.

[19] D. Hidayat, "al-Manhaj-u al-Nahwiyy-u li Ibn-i Mālik-i," 123–125; Much. Syarif Hidayatullah and Abdullah, Pengantar Linguistik; Bahasa Arab Klasik dan Modern, Cet. ke-1. (Jakarta: LEMLIT UIN Syarif Hidayatullah, 2010), 25.

		sebagai khazanah bahasa Arab tanpa dijadikan sebagai hujjah	d. Mengapresiasi Syudzūdz dan Nudūr sebagai bagian dari tuturan
2	Qiyas	a. Mensyaratkan banyaknya dukungan contoh kasus yang berasal dari pengunaan bahasa Arab ragam tinggi b. Syudzūdz dan Nudūr tidak menjadi ashal karena bertentangan dengan kaidah bahasa	a. Menerima penyimpangan kaidah yang terdapat dalam syair dan ujaran yang dikemukakan oleh kelompok minoritas b. Syudzūdz dan Nudūr menjadi ashal karena bagian dari tuturan
3	*Ā*mil	Menganalisis bahasa dalam perspektif filsafat sampai pada tingkat *ta'wī*l (interpretasi) dan taqdīr (implisit)	Menganalis bahasa dalam perspektif perspektif filsafat dengan intensitas rendah

Lebih jauh lagi, pemikiran linguistik Arab, yang dalam literatur linguistik Arab lazim disebut mas*ā'il juz'iyyah* (pernik-pernik partikuler), yang dihasilkan dari epistimologi juga berbeda sesuai dengan perbedaan Ushūl tersebut.

1. Afiliasi dengan jaringan Bashrah

Ibn Malik merupakan seorang linguis yang tidak menghamba kepada pandangan para pendahulunya, baik jaringan Bashrah maupun jaringan Kufah, meski juga tidak mengabaikannya. Dia mencermati setiap pemikiran dalam jaringan dimana dia memverifikasi dalil-dalilnya. Apabila sesuai dengan metode yang dia anut dan tidak bertentangan dengan prinsip-prinsip dasar epistimologis, maka pemikiran itu dia pilih dan dukung. Sebaliknya, jika bertolak belakang dan tidak didukung oleh dalil-dalil yang mendukung validitasnya, maka pemikiran itu diabaikan dan dikuliti patok-patok epistimologinya. Itu sebabnya mengapa Ibn Malik bisa menjadi penganut jaringan Bashrah, sebagaimana terlihat dalam analisisnya terhadap *ā*mil yang me-*rafa'*-kan struktur kalimat ismiyah [*mubtada'* (subjek) dan khabar (predikat)] pada kasus kalimat

(1) زيد أخوك | Zaid-un akh*ū*ka | Zaid saudaramu

(2) عمرو غلامك | Amr ghul*ā*muka | Amr pembantumu

Kalimat (1) dan (2) di atas terdiri atas unsur atau konstituen yang dapat diklasifikasikan berdasarkan fungsi, katagori, dan peran. Satuan pada (1) terdiri

atas Zaid-un yang berfungsi *mubtada'* (subjek) diisi oleh katagori ism (nomina) dengan peran 'identitas' dan akh*ū*ka yang berfungsi sebagai khabar (predikat) diisi oleh katagori ism (nomina) dengan peran 'identitas'. Satuan pada (2) terdiri atas Amr yang berfungsi *mubtada'* (subjek) diisi oleh katagori ism (nomina) dengan peran 'identitas' dan ghul*ā*muka yang berfungsi sebagai khabar (predikat) diisi oleh katagori ism (nomina) dengan peran 'identitas'.

Oleh karena Zaid-un pada (1) dan Amr pada (2) masing-masing berfungsi sebagai *mubtada'* (subjek) dan akh*ū*ka pada (1) dan ghul*ā*muka pada (2) masing-masing berfungsi sebagai khabar (predikat), maka semua konstituen itu memiliki *i'rā*b *rafa'* dengan pemarkah dlammah (u) pada Zaid-un dan wawu (و) pada akh*ū*ka dan dlammah (u) pada Amr dan ghul*ā*muka. Faktor apa (*ā*mil) yang menyebabkan masing-masing konstituen memiliki *i'rā*b *rafa'* ?

Jaringan Kufah berpandangan bahwa *ā*mil yang me-*rafa'*-kan *mubtada'* (subjek) adalah khabar (predikat) dan *ā*mil yang me-*rafa'*-kan khabar (predikat) adalah *mubtada'* (subjek). Jaringan Bashrah berpendapat bahwa *ā*mil yang me-*rafa'*-kan *mubtada'* (subjek) adalah ibtid*ā'* (permulaan kalimat). Sedangkan pendapat jaringan Bashrah mengenai *ā*mil yang me-*rafa'*-kan khabar (predikat), terbelah menjadi 3 (tiga), yaitu; a) ibtid*ā'*, b) ibtid*ā'* dan *mubtada'* sekaligus, dan c) mubta*da'*.[20]

Dalam hal ini, sikap yang dimunculkan Ibn Malik[21] adalah mendukung pandangan jaringan Bashrah. Hal ini diketahui dari bait Alfiyah-nya sebagai berikut

(ورفعوا مبتدأ بالابتداء ÷ كذاك رفع خبر بالمبتدأ)

Ibn Malik melakukan verifikasi terhadap pandangan yang dikemukakan kedua jaringan itu. Dalam hal ini, Ibn Malik membongkar paradigma jaringan Kufah dalam perspektif teologis sesuai dengan tradisi keilmuan yang berkembang dalam jaringan intelektual pada saat itu. Pendapat jaringan Kufah, menurut Ibn Malik, tidak masuk akal, karena 2 (dua) alasan, pertama; *ā*mil itu memiliki qudra<u>t</u> sebelum *ma'mū*l. Kalau dikatakan bahwa keduanya saling me-*rafa'*-kan satu sama lainnya, maka salah satunya harus 'ada' sebelum yang lainnya, dan ini mustahil. Sesuatu yang prosesnya mustahil, maka hasilnya pun mustahil. Kedua; *ā*mil sesuatu selama 'ada' tidak akan kemasukan *ā*mil, karena memang *ā*mil tidak akan pernah kemasukan *ā*mil. Ibn Malik[22] menegaskan kelemahan paradigma jaringan Kufah dalam kitab al-K*ā*fiya<u>t</u> al-Sy*ā*siyah sebagi berikut

---

[20] Abd al-Rahman ibn Muhamad ibn Abdullah ibn Abi Sa'id Ibn al-Anbariy, al-*Inshāf-u fî Masā'il*-i al-*Khilāf*-i Bain al-*Nahwiyyīn*-a; al-*Bashriyyīn*-a wa al-*Kûfiyyīn*-a *Muhammad Ali Shabīh wa Aulā*duh, 1953), Cet. ke-2, ed. Muhamad Muhyiddin Abd. al-Hamid, Cet. ke-2. (Kairo: Maktabat wa Mathba'at Muhammad Ali Shabīh wa Aulāduh, 1953), 31.

[21] Ibn Malik, Matn Alfiyat-i Ibn-i Mâlik-i fiy al-Nahw-i wa al-Sharf-i, 17.

[22] Ibn Malik, Syarh-u al-*Kāfiyat*-i al-*Syāfiyah*, ed. Abd al-Mun'im (t.t.: Dār al-Makmun li al-Turāts, t.h), 150.

(وخبرا بمبتدا أو بابتدا ÷ أوبهما ارفع والمقدم اعضدا)
(وقال أهل الكوفة الجزآن قد ÷ ترافعا وذا ضعيف المستند)

2. Afiliasi dengan jaringan Kufah

Ibn Malik juga mendukung ajaran jaringan Kufah, seperti analisisnya terhadap kasus frase athfiy kepada dlamīr (kata ganti) yang ber- *i'rā*b majrūr seperti kalimat

(3) مررت بك وزيدٍ | Marartu bika wa zaid-in | Saya melewati kamu dan Zaid

Struktur (3) terdiri atas مرر yang berfungsi sebagai predikat diisi oleh katagori *fi'l* (verba) dengan peran 'tindakan', ت yang berfungsi sebagai subjek diisi oleh katagori dlamīr (pronominal persona) dengan peran 'pelaku'. Verba pada (3) adalah verba transitip dengan afik partikel jar, yaitu: (ب), dan ini mengandaikan kehadiran objek yang dalam hal ini adalah ك yang diisi oleh dlamīr (pronominal persona) dengan peran 'sasaran'. Sedangkan وزيدٍ adalah Frase nomina kordinatif (FNK), yang makna gramatikalnya adalah menyatakan 'himpunan' atau 'gabungan' dengan h*arf 'athfin* و (konjungsi). Oleh karena وزيدٍ merupakan FNK, maka ia setara. Artinya kedua unsur harus memiliki katagori yang sama. Kalau unsur yang satu (*ma'thūf 'alaihi*) berafiks partikel (ب), maka unsur yang kedua (*ma'thū*f) juga harus berafiks partikel (ب). Disinilah perbedaan pandangan muncul antara jaringan Bashrah dan jaringan Kufah.

Jaringan Bashrah berpandangan bahwa FNK pada (3) tidak berterima. Sedangkan jaringan Kufah berpandangan sebaliknya bahwa FNK itu berterima. Dalam hal ini, Ibn Malik mendukung pandangan jaringan Kufah dengan argumentasi bahwa FNK seperti itu merupakan fenomena bahasa bukan saja didukung oleh tuturan, tetapi juga lebih-lebih oleh al-Qur'an. Fenomena bahasa yang merupakan tuturan nampak pada syair di bawah ini

(فاليوم قربت تهجونا وتشتمنا ÷ فاذهب فما بك والأيامِ من عجب)

FNK والأيام (*ma'thū*f) ber-*i'rāb majrū*r karena unsur pertama (*ma'thūf 'alaihi*), yaitu بك juga ber-*i'rā*b majr*ū*r. Adapun contoh al-Qur'an yang mendukung keberterimaan FNK di atas adalah

واتقوا الله الذى تسائلون به والأرحامِ

FNK والأرحامِ (*ma'thū*f) ber-*i'rā*b majr*ū*r karena unsur pertama (*ma'thūf 'alaihi*), yaitu به juga ber-*i'rā*b majr*ū*r.

Berdasarkan argumentasi di atas, Ibn Malik[23] mengatakan dalam Alfiyah-nya

(وعود خافض لدى عطف على ÷ ضمير خفض لازما قد جعلا)
(وليس عندى لازما إذ قد أتى ÷ فى النظم والنثر الصحيح مثبتا)

3. Afiliasi dengan jaringan Bashrah dan jaringan Kufah sekaligus

Selain itu, Ibn malik juga mengadopsi ajaran kedua jaringan sekaligus. Hal ini nampak pada pembahasan mengenai tan*āzu'* (perebutan peran gramatikal). Sikap Ibn Malik yang mendukung kedua jaringan itu didasarkan pada

[23] Ibn Malik, Matn Alfiyat-i Ibn-i Mâlik-i fiy al-Nahw-i wa al-Sharf-i, 48.

argumentasi bahwa tuturan menyatakan keberterimaan keduanya. Itu sebabnya Ibn Malik[24] berkata dalam Alfiyah

(إن عاملان اقتضيا فى اسم عمل ÷ قبل فللواحد منهما العمل)
(والثانى أولى عنج أهل التصرة ÷ واختار عكسا غيرهم فى أسرة)
(وأعمل المهمل فى ضمير ما ÷ تنازعا والتزم ما التزما)
(كيحسنان ويسئ ابناك ÷ وقد بغى واعتديا عبداك)

Jadi, Jelas bahwa Ibn Malik tidak memblok kepada salah satu jaringan Bashrah dan jaringan Kufah. Dia melakukan seleksi dan menetukan pilihan pemikiran jaringan sesuai dengan pandangan dirinya. Dalam hal ini al-Mahzumi mengatakan bahwa jaringan Bagdad hanya jaringan intikh*ā*biy (selection dan choice) dimana dalam jaringan Baghdad terdapat karakteristik epistimologi jaringan Bashrah dan jaringan Kufah sekaligus, sebagaimana yang dilakukan Ibn Malik dalam upaya akademiknya sebagai jaringan menggabungkan dua jaringan Bashrah dan Kufah dan metodologinya sebagai metode tengah-tengah antara kedua metode jaringan Bashrah dan Kufah.[25]

Penting dilaporkan lebih lanjut bahwa penelusuran saya terhadap kitab Alfiyah Ibn Malik (AIM) dan kitab al-Insh*ā*f fīy Mas*ā'il al-*Khil*ā*f bain al-Nah*wiyyī*n; al-Bashriyy*īn wa al-Kū*fiyyīn (IMK) yang mendokumentasikan perdebatan antara jaringan Bashrah dan jaringan Kufah, ditemukan bahwa dari 121 masalah yang diperselisihkan antara jaringan Bashrah dan jaringan Kufah dalam IMK 78 masalah direspon dalam AIM dimana AIM berafiliasi dengan jaringan Bashrah pada 51 masalah (dalam table disebutkan hanya 30 masalah), berafiliasi dengan jaringan Kufah pada 10 masalah, dan netral pada 7 masalah sebagaimana nampak pada pada tabel 2 berikut

Tabel 2:
Respon Alfiyah Atas perbedaan antara Jaringan Bashrah dan Jaringan Kufah

No	Kasus/ contoh	Jaringan Bashrah	Jaringan Kufah	Alfiyah Ibn Malik
1	*I'r*ā*b* asm*ā'* al-Sittah ، أب ، أخ ، حم ، هن ، فم ، ذو	huruf الياء ، الواو ، الالف *i'r*ā*b*	الياء ، الواو ، الالف menduduki posisi fathah, dlammah, dan kasrah yang merupakan *i'r*ā*b*	Sependapat dengan jaringan Bashrah (bait 27-31)

[24] Ibid., 28.

[25] Redaksi dalam bahasa Arabnya adalah

فليس المذهب البغدادى إذن إلا مذهبا انتخابيا ، ففيه الخصـــائص المنهجية للمدرســـتين جميعا على حو ما فعل ابن مالك فى محاولته الجمع بين المذهبين وانتهاحه منهجا واسطا بينهما

Lihat: [Mahdiy al-Makhzumiy, Madrasat al-*Kūfah wa Manhajuha fiy Dirāsat al-*Lughah wa al-Nahwi, Cet. ke-2. (Kairo: Syirkat Maktabah wa Mathba'ah Mushtafa al-Bāb al-Halabiy wa Aulāduhu, 1958), 70].

	(هذا أبوك ، رأيت أباك ، مررت بأبيك)			
2	*Ā*mil *mubtada'* dan khabar زيد أخوك عمرو غلامك	*Ā*mil *mubtada'* adalah ibtid*ā'* dan *ā*mil khabar adalah *mubtada'*	*Ā*mil *mubtada'* adalah khabar dan *ā*mil khabar adalah *mubtada'*	Sependapat dengan jaringan Bashrah (bait 117)
3	Struktur balik dimana khabar berupa dharaf أمامك زيد فى الدار عمرو	Khabar (أمامك dan فى الدار) tidak me-*rafa'*-kan *mubtada'* (زيد dan عمرو), kalaupun ia *rafa'*, maka itu karena ia berposisi di awal kalimat (ibtid*ā'*)	*Khabar* (أمامك dan فى الدار) me-*rafa'*-kan *mubtada'* (زيد dan عمرو) dan disebut *al-zharf al-mahalliy*	Sependapat dengan jaringan Bashrah (bait 123)
4	Struktur لولا لولا زيد لأكرمنك	Efek *rafa'* bukan karena لولا, melainkan *ibtida'*	لولا member efek *rafa'* pada *isim* sesudahnya	Sependapat dengan jaringan Bashrah (bait 714)
5	*Ā*mil pada *maf'ūl* (objek) ضرب زيد عمرا	*Ā*mil-nya adalah verba yang berefek *rafa'* pada f*ā'il* (subjek pelaku) dan berefek nashab pada *maf'ū*l (objek penderita)	*Ā*mil-nya adalah *fi'il* (verba) dan f*ā'il* (subjek pelaku) sekaligus, yang berefek nashab pada *maf'ū*l (objek penderita)	Sependapat dengan jaringan Bashrah (bait 268)
6	Efek *nashab* pada struktur *Isytighāl* زيدا ضربته	Efek nashab karena verba lesapan yang wujudnya adalah verba yang disebut sesudah kata ganti	Efek nashab karena verba yang disebut sesudah kata ganti	Sependapat dengan jaringan Bashrah (bait 255-256)
7	Struktur نعم dan بئس نعم الرجل ، وبئس الغلام	نعم dan بئس adalah verba perfektum tak derivative (فعلان ماضيان لا يتصرفان)	نعم dan بئس adalah *isim* (nomina) yang berfungsi sebagai *mubtada* (subjek)	Sependapat dengan jaringan Bashrah (bait 485)
8	Verba pada struktur ما أفعل atau أفعل به (*ta'ajjub*) ما أحسن زيدا	ما أحسن adalah verba perfektum	ما أحسن adalah *isim* (nomina)	Sependapat dengan jaringan Bashrah (bait 424)

9	Struktur ما أفعله atau أفعل به untuk menunjukkan makna warna putih dan hitam هذا الثوب ما أبيضه هذا الشعر ما أسوده	ما أبيضه dan ما أسوده tidak berterima, juga penunjukan makna warna lainnya	ما أبيضه dan ما أسوده berterima	Sependapat dengan jarngan Bashrah (bait 478)
10	*Khabar* ما زال dan kawan-kawannya ما زال زيد قائما	Mendahulukan *khabar* ما زال dan kawan-kawannya atas ما زال tidak berterima	Mendahulukan *khabar* ما زال dan kawan-kawannya atas ما زال berterima	Sependapat dengan jaringan Bashrah (bait 148-149)
11	Struktur ما dialek penduduk Hijaz ما زيد قائما	ما berefek pada *i'rā*b khabar, yaitu nashab	ما tidak berefek pada *i'rā*b khabar. Kalau pun *i'rā*b khabar manshub, maka itu bukan karena efek dari ما, melainkan membuang partikel jarr	Sependapat dengan jaringan Bashrah (bait 158)
12	Mendahulukan *ma'mū*l-nya khabar ما dialek penduduk Hijaz طعامك ما زيد آكلا	Tidak berterima	Berterima	Sependapat dengan jaringan Bashrah (bait 158)
13	إن dan kawan-kawannya إن زيدا قائم	إن berefek pada *rafa'*-nya *khabar* (قائم)	إن tidak berefek pada *rafa'*-nya *khabar* (قائم)	Sependapat dengan jaringan Bashrah (bait 174)
14	Menggabungism (subjek) dengan konjungsi و (dan) sebelum mencapai makna sempurna	Tidak berterima	Berterima	Sependapat dengan jaringan Bashrah (bait 188)

	pada struktur إنَّ إنَّ زيدا وعمرو قائمان إنَّك و بكر منطلقان			
15	Struktur إنْ tanpa *shiddah* (dobel hurup ن)	إنْ tanpa *shiddah* berefek pada *rafâ' isim* (subjek)	إن tanpa *shiddah* tak berefek pada *rafâ' isim* (subjek)	Sependapat dengan jaringan Bashrah (bait 190)
16	Mendahulukan *ma'mūl*-nya عليك دونك ، عندك زيدا عليك ، بكرا دونك عمرا عندك	Mendahulukan زيدا , بكرا dan عمرا yang berfungsi sebagai *ma'mūl*-nya عليك دونك ، عندك tidak berterima	Mendahulukan زيدا , بكرا dan عمرا yang berfungsi sebagai *ma'mūl*-nya عليك دونك ، عندك berterima	Sependapat dengan jaringan Bashrah (bait 622)
17	Asal kata ضرب – ضربا قام – قياما	Mashdar (kata benda abstrak) merupakan asal kata dan verba merupakan kata turunan dariya	*Fi'il* (verba) merupakan asal kata dan mashdar merupakan kata turunan dariya	Sependapat dengan jaringan Bashrah (bait 440)
18	*Zharaf* (keterangan tempat) زيد أمامك عمرو وراءك	أمامك dan وراءك yang berfungsi sebagai *khabar* (predikat) ber-*i'rāb nashab* karena *'āmil* (factor) verba yang dilesapkan, dan kalau dimunculkan wujudnya adalah استقر sehingga strukturnya menjadi زيد استقر	أمامك dan وراءك yang berfungsi sebagai *khabar* (predikat) ber-*i'rāb nashab* karena *al-khilāf* (berbeda makna), maksudnya أمامك tidak semakna dengan زيد dan وراءك tidak semakna dengan عمرو [26]	Sependapat dengan jaringan Bashrah (bait 304)

[26] Dimaksudkan dengan semakna adalah hakekat yang mengisi fungsi khabar (predikat) adalah hakekat yang mengisi fungsi *mubtada'* (subjek). Struktur زيد قائم misalnya, hakekat قائم adalah زيد dan hakekat منطلق adalah عمرو dan عمرو منطلق. Berbeda dengan kedua struktur itu, pada struktur زيد أمامك dan عمرو وراءك hakekat أمامك bukanlah زيد dan hakekat وراءك bukanlah عمرو, dan ini artinya yang mengisi fungsi khabar (predikat) tidak semakna dengan yang mengisi fungsi *mubtada'* (subjek). Dalam literatur linguistik Arab konsep ini disebut al-khilâf (berbeda). Lihat: al-Anbariy, al-*Inshāf-u fî Masā'il*-i al-*Khilāf*-i Bain al-*Nahwiyyīn*-a; al-*Bashriyyīn*-a wa al-*Kûfiyyīn-a Muhammad Ali Shabīh wa Aulāduh, 1953), Cet. ke*-2, 152.

		أمامك dan عمرو استقر وراءك		
19	*Maf'ūl Ma'ah* (keterangan penyerta) استوى الماء والخشبة	*Maf'ūl Ma'ah* ber-*i'rā*b nashab karena *'ā*mil (factor) verba sebelumnya dengan ditambah piranti و	*Maf'ūl Ma'ah* ber-*i'rā*b nashab karena al-khil*ā*f (berbeda makna). Artinya verba yang kedua bukanlah verba yang pertama استوى karena الخشبة tidak mungkin استوت	Sependapat dengan jaringan Bashrah (bait 311)
20	Struktur mendahulukan h*ā*l atas verba yang berefek padanya راكبا جاء زيد	Berterima, baik sh*ā*hib al-h*ā*l isim dlahir maupun isim dlamir	Tidak berterima bila sh*ā*hib al-h*ā*l isim dlahir, tetapi berterima bila sh*ā*hib al-h*ā*l isim dlamir seperti راكبا جئت	Sependapat dengan jaringan Bashrah (bait 344)
21	Nomina seruan yang takrif dan bukan frase يا زيدُ	زيدُ *mabni* pada *dlammah*	زيدُ *mu'rab* tanpa *tanwīn* (dobel harakat)	Sependapat dengan jaringan Bashrah (bait 577)
22	*Isim* (nomina) tunggal, tak-takrif, dan ternegasi dengan piranti لا لا رجلَ فى الدار	رجلَ nomina *mabni* pada *fathah*	رجلَ nomina *mu'rab* yang terkena efek *nashab* dari piranti لا	Sependapat dengan jaringan Bashrah (bait 197)
23	Struktur لام "كى" yang beralasi dengan verba imperfektum جئت لتكرمنى	لام "كى" merupakan *'ā*mil (factor) yang berefek *nashab* pada verba imperfektum dengan melesapkan أن	لام "كى" merupakan *'ā*mil (factor) yang berefek *nashab* pada verba imperfektum tanpa melesapan أن	Sependapat dengan jaringan Bashrah (bait 682)
24	Struktur حتى yang beralasi dengan verba imperfektum اذكر الله حتى تطلعَ الشمس	حتى merupakan partikel *jarr*, baik berelasi dengan verba imperfektum maupun dengan *isim*. *Nashab*-nya	حتى merupakan *'ā*mil (factor) yang berefek *nashab* pada verba imperfektum tanpa melesapan أن	Sependapat dengan jaringan Bashrah (bait 685 dan bait 366)

	Dan berelasi dengan *isim* سَوَّفْتُه حتى الصيفِ	verba imperfektum karena factor lesapan أن dan *jarr*-nya *isim* karena factor حتى	حتى juga partekel *jarr* yang berefek *jarr* pada *isim* tanpa ada unsur lesapan	
25	*I'rāb isim* yang berelasi dengan مذ dan منذ	مذ dan منذ itu *isim* yang berfungsi sebagai *mubtada* dan *khabar*-nya adalah *isim* sesudahnya	Efek *rafa'* dari *isim* sesudah مذ dan منذ itu karena factor verba yang diselapkan	Sependapat dengan jaringan Bashrah (bait 379)
26	Penggabungan kalimat positip dengan konjungsi لكن أنانى زيد لكنِ عمرو	Tidak berterima	Berterima	Sependapat dengan jaringan Bashrah (bait 554)
27	Relasi verba dual dan jamak dengan *nun* penegas tanpa *syiddah*	Tidak berterima	Berterima	Sependapat dengan jaringan Bashrah (bait 644-645)
28	Pengguguran *alif* dual pada *isim maqshūr*	Tidak berterima membuang hurup apapun dalam *isim maqshūr*, juga *isim mamdūd*	Berterima membuang hurup *alif* dual dalam *isim maqshūr*	Sependapat dengan jaringan Bashrah (bait 783)
29	Pola bentuk jamak (خطايا) dari bentuk tunggal (خطيئة)	Berpola فعائل	Berpola فعالى	Sependapat dengan jaringan Bashrah (bait 822)
30	رُبَّ menunjukkan makna kuantitas dan kualitas	Partikel *jarr*	*Isim* (nomina)	Sependapat dengan jaringan Bashrah (bait 365)
31	Struktur mendahulukan *khabar* ليس قائما ليس زيد	Berterima sebagaimana *khabar* كان berterima didahulukan	Tidak berterima	Sependapat dengan jaringan Kufah (bait 150)
32	Struktur kalimat	*Āmil* (factor) yang berefek *nashab*	*'Āmil* (factor) yang berefek	Sependapat dengan

	pengecualian dengan piranti إلا قام القوم إلا زيدا	pada *mustatsnā* (زيدا) adalah verba perfektum (قام)	*nashab* pada *mustatsnā* (زيدا) adalah إلا	jaringan Kufah (bait 316)
33	Struktur frase *adadiy* belasan خمسةَ عشرٍ	Tidak berterima	Berterima	Sependapat dengan jaringan Kufah (bait 737)
34	مِنْ berelasi dengan *zharaf zamān* (keterangan waktu) *zharaf makān* (keterngan tempat) ما سرت من بغداد ما رأيته من يوم الجمعة	Berelasi dengan *zharaf zamān* (keterangan waktu) tidak berterima	Berterima	Sependapat dengan jaringan Kufah (bait 369)
35	Struktur frase *idlāfah* yang dipisah *mudlāf* dan *mudlāf ilaih* oleh selain *zharaf* dan partikel *jarr* زج القلوص أبي مزاده	Tidak berterima karena القلوص bukan *zharaf* dan bukan pula partikel *jarr*; melainkan *maf'ūl bih* (objek)	Berterima	Sependapat dengan jaringan Kufah (bait 418)
36	Struktur frase *taukīd* (penegas) tak-takrif (*nakirah*)dengan atribut bukan kata tak-takrif itu sendiri قعدت يوما كله قمت ليلة كلها	Tidak berterima secara mutlak	Berterima bila berelasi dengan keterangan waktu	Sependapat dengan jaringan Kufah (bait 526)
37	frase *athfiy* kepada *dlamīr* (kata ganti) yang ber-*i'rāb majrūr* dengan piranti و	Tidak berterima	Berterima	Sependapat dengan jaringan Kufah (bait 359)

	مررت بك وزيد			
38	Konjungsi أو ber-makna و atau بل وأرسلناه الى مائة ألف أو يزيد ، ولا تطع آثما أوكفورا	Tidak berterima	Berterima	Sependapat dengan jaringan Kufah (bait 550)
39	ترك صرف ما ينصرف فى ضرورة الشعر	Tidak berterima	Berterima	Sependapat dengan jaringan Kufah (bait 675)
40	*rafâ' fi'l mudlâri'* (verba imperfektum) يقومُ زيد ، يذهبُ عمرو	Karena verba imperfektum menduduki posisi *isim* (nomina)	Karena verba imperfektum tidak berelasi dengan *'âmil* (factor) yang berefek *nashab* dan *jazm*	Sependapat dengan jaringan Kufah (bait 676)
41	Struktur *tanâzu'* (perebutan peran gramatika) أكرمنى وأكرمت زيدا أكرمت وأكرمنى زيد	Verba kedua lebih memiliki otoritas memberi efek kepada *ma'mûl*	Verba pertama lebih memiliki otoritas memberi efek kepada *ma'mûl*	Sependapat dengan jaringan Bashrah dan jaringan Kufah (bait 279)
42	حاشى dalam struktur kalimat pengecualian	Partikel *jarr*	Verba perfektum	Sependapat dengan jaringan Bashrah dan jaringan Kufah (bait 330)
43	Frase panggilan (*nidâ'*) tak-takrif dan *isim maushûl* وا مَنْ	Tidak berterima	Berterima	Alfiyah berpandangan bahwa frase panggilan tak –takrif tidak berterima dan frase panggilan isim

				maushūl yang disebutkan shilah-nya berterima (bait 601-602)
44	Verba imperfektum	*Mu'rab*	*Mu'rab*	Alfiyah memberi catatan bahwa verba imperfektum itu tidak bersuffik nūn penegas dan nūn jamak feminim (bait 19-20)
45	Dobel huruf ت (*ta mudlāra'ah* dan *ta* hurup asli verba) pada verba imperfektum	ت yang dibuang dari verba imperfektum adalah ت hurup verba	ت yang dibuang dari verba imperfektum adalah ت *mudlāra'ah*	Alfiyah menyebut pembuangan salah satunya
46	Memanjangkan *ism maqshūr* dalam keterpaksaan syair	Tidak berterima	Berterima	Sependapat dengan jaringan Bashrah dan jaringan Kufah (bait 777)
47	Waqaf البكرْ padahal ia *manshūb* pada kalimat رأيت البكر	Tidak berterima	Berterima	Sependapat dengan jaringan Bashrah dan jaringan Kufah (bait 889)

Dari tabel 2, jelas bahwa secara umum kitab Alfiyah Ibn Malik sarat dengan nuansa Bashrah. Lebih jauh, secara metodologis Ibn Malik dalam kitab ini

menggunakan pendekatan sim*ā'i* dimana dia ber-hujjah dengan dalil-dalil dari dua sumber ajaran Islam, yaitu al-Qur'an dan al-Hadits, dengan intensitas tinggi. D. Hidayat[27] membuat daftar dalil-dalil al-Qur'an dan al-Hadits yang digunakan Ibn Malik, masing-masing berjumlah 41 ayat dan 13 hadits. Dalil-dalil al-Qur'an dan al-Hadits, khususnya al-Hadits merupakan sesuatu yang jarang dilakukan, bahkan cenderung dihindari oleh para linguis dalam jaringan karena problem tehnis periwayatan secara makna. Periwayatan secara makna mengandung konsekuensi mengintervensi penggunaan bahasa Nabi, yang berimplikasi pada adanya variasi bahasa, dan ini berarti ada keraguan bahwa bahasa yang digunakan hadits berasal dari Nabi Muhammad. Ibn Malik justru ber-hujjah dengan hadits, sebagaimana dilaporkan al-Muqarra bahwa Ibn Malik berhujjah dengan menggunakan banyak dalil-dalil al-Qur'an. Kalau tidak ditemukan dalil dalam al-Qur'an, maka dia beralih ke al-Hadits. Kalau tidak ditemukan dalil dalam al-Hadits, maka dia beralih ke syair-syair Arab.[28]

Selain pendakatan sim*ā'*, Ibn Malik juga menggunakan pendakatan qiy*ā*s. Hal ini nampak pada pembahasannya mengenai batasan isim maqsh*ū*r, yaitu isim yang *i'rā*b-nya berupa alif permanen, sebagaimana disebutkan dalam Alfiyah[29]

(إذا اسم استوجب من قبل الطرف ÷ فتحا وكان ذا نظير كالأسف)

(فلنظيره المعلّ الآخر ÷ ثبوت قصر بقياس ظاهر)

Ibn Aqil[30] dalam syarah-nya atas Alfiyah, menjelaskan 2 (dua) bait di atas bahwa maqsh*ū*r dikatagorikan ke dalam maqsh*ū*r qiy*ā*siy dan sim*ā'iy*. Katagori yang pertama adalah setiap isim yang salah satu komponen hurupnya berupa harf al-*'illah* (hurup penyakit) dan memiliki padanan isim sha<u>h</u>*ī*h yang wajib dibaca fathah hurup sebelum akhir, seperti mashdar (kata benda abstrak) dari verba intransitif berpola فَعِلَ, dan pola mashdar-nya adalah فَعَلاً seperti أَسِفَ – أَسَفاً. Apabila isim yang salah satu komponen hurupnya berupa harf al-*'illah* (hurup penyakit), maka ia wajib di-qashar seperti جَوِىَ – جَوًى karena padanannya dari isim sha<u>h</u>*ī*h yang wajib dibaca fathah hurup sebelum akhir sebagaimana disebutkan di atas.

Contoh yang eksplisit dari pendekatan qiy*ā*siy adalah pembahasannya mengenai mashdar dari verba trikonsonantal transitif yang polanya adalah فَعْلاً sebagaimana disebut dalam Alfiyah[31]

---

[27] D. Hidayat, "al-Manhaj-u al-Nahwiyy-u li Ibn-i Mālik-i," 272–276.

[28] Redaksi dalam bahasa Arabnya adalah

كان أكثر ما يستشهد بالقرآن فإن لم يكن فيه شاهد عدل الى الحديث ، وإن لم يكن فيه عدل الى أشعار العرب

Lihat:Mukram, al-*Qur'ān*-u al-*Karīm*-u wa Atsaruh-u fiy al-*Dirāsāt al*-Nahwiyyah, 191.

[29] Ibn Malik, Matn Alfiyat-i Ibn-i Mâlik-i fiy al-Nahw-i wa al-Sharf-i, 64.

[30] Ibn Aqil, *Syarh Ibn 'Aqīl*, ed. Muhammad Muhy al-Din (Kairo: al-Maktabat al-Tijâriyyah al-Kubra, 1378), 171.

[31] Ibn Malik, Matn Alfiyat-i Ibn-i Mâlik-i fiy al-Nahw-i wa al-Sharf-i, 40.

(فعل قياس مصدر المعدى ÷ من ذى ثلاثة كرد ردا)

Bahkan Alfiyah[32] menerapkan pendekatan itu dalam regulasi bahasa, seperti pembahasannya mengenai *mubtada'* yang khabar-nya berupa partitif aktif (ism al-f*ā'il*)

(وأول مبتدأ والثانى ÷ فاعل أغنى فى اسار ذان)

(وقس وكاستفهام النفى وقد ÷ يجوز نحو فائز اولو الرشد)

Penggunaan kalimat imperatif dalam bait di atas bisa diinterpretasikan bahwa secara eksplisit Alfiyah Ibn Malik mendorong penggunakan qiy*ā*s, sekaligus mengindikasikan bahwa ia menggunakan pendekatan qiy*ā*s, atau setidak-tidaknya dalam kitab Alfiyah Ibn Malik tidak ditemukan penolakan terhadap qiy*ā*s.

C. Kedudukan Alfiyah ibn Malik dalam tradisi linguistik di Dunia Arab

Signifikansi pengungkapan proses pemerolehan linguistik Arab menjadi kompetensi Ibn Malik dan posisi pemikiran bidang linguistik Arab di atas adalah untuk menempatkan Ibn Malik dan peranannya dalam konteks yang tepat, sebab, tidak diragukan lagi, Ibn Malik dalam menyebarkan gagasan-gagasan kebahasaan dari dua model epistimologi regulasi bahasa, yaitu: jaringan Bashrah dan jaringan Kufah

Meski kehidupannya penuh dengan "kembara ilmiah", tetapi peranannya dalam perkembangan linguistik Arab di Dunia Islam Timur tidak bisa diabaikan. Dia memainkan peranan penting dalam menyebarkan gagasan metodologis dan pemikiran yang dihasilkan oleh metode jaringan Bashrah dan jaringan Kufah. Tanpa mengabaikan peranan para linguis dalam jaringan yang tersebar di tempat-tempat lain masa awal sebalumnya, kita bisa mengatakan bahwa Ibn Malik merupakan salah satu mata rantai sangat kuat, yang menghubungkan jaringan Bashrah dan Kufah dengan linguis generasi sesudahnya di berbagai wilayah Islam belahan Timur dan Barat.

Hanya saja sangat disayangkan bahwa di sana tidak ditemukan informasi jaringan murid-muridnya. Terlepas dari kekaburan jaringan murid-muridnya, Ibn Malik aktif dalam pendidikan dimana dia dipercaya memimpin Lembaga Pendidikan Adiliyah di Damascus, bahkan sebelumnya juga membina linguistik Arab di Halb. Dia mengabdikan dirinya untuk mengajar dan menulis. Di antara karya-karyanya yang popular adalah al-K*ā*fiyat̲ al-Sy*ā*fiyah tentang sintaksis dan morpologi disajikan dalam bentuk bait-bait sebanyak 3.000 bait, al-W*ā*fiyah yang merupakan syar̲h (penjelasan) terhadap al-K*ā*fiyat̲ al-Sy*ā*fiyah, al-Khul*ā*shat̲ merupakan ringkasan al-K*ā*fiyat̲ al-Sy*ā*fiyah berupa bait-bait berjumlah 1000 bait yang kemudian populer dengan nama al-Alfiyah (1000 bait), *'Umda*t̲ al-H*ā*f*izh wa 'Idda*t̲ al-L*ā*fit mengenai Ush*ū*l al-Nahwi,

[32] Ibid., 17.

Syarh al-J*āzū*liyyah, dan Nukatuhu al-Nah*wiyyah 'ala Muqaddima*t Ibn al-H*ā*jib.[33]

Ibn Malik memperjuangkan metodologi yang dibangun jaringan Bashrah dimana dia memberi apresiasi kepada variasi bahasa yang dikatagorikan ke dalam bahasa sy*ā*dz sebagai khazanah bahasa saja. Seperti para linguis yang berafilisi dengan jaringan Bashrah, dia memandang tidak berterimanya bahasa sy*ā*dz sebagai dasar untuk qiy*ā*s sebagaimana dilakukan jaringan Kufah, juga tidak berterimanya *ta'w*īl (interpretasi) yang memunculkan taqdīr (lesapan) seperti sering dilakukan jaringan Bashrah. Ibn Malik merupakan seorang linguis yang, seperti dikatakan Syauqi Dlaif,[34] mendasarkan pada pendekatan sim*ā'i* dan merumuskan regulasi bahasa dengan dasar sim*ā'i* yang memiliki isnad yang kuat. Bahkan lebih jauh Ibn Malik mengembangkan penggunaan hadits sebagai metode merumuskan regulasi bahasa, sebagaimana telah dijelaskan di depan.

Meski terdapat kekaburan mengenai murid-muridnya, peranan Ibn Malik dalam penyebaran linguistik Arab melalui karya-karyanya tidak dapat disangkal. Amanah ilmiah yang dia tegakkan dengan menyebut sumber dan karya-karya standar untuk mendukung argumentasi-argumentasinya dalam tulisannya merupakan sarana penting bagi penyebaran gagasan para linguis dalam jaringan. Ibn Malik menyebut sumber jaringan Bashrah dan jaringan Kufah dalam Alfiyah Ibn Malik, baik secara eksplisit maupun implisit, misalnya pada bait 279 dengan ungkapan Ahl al-Bashrah (jaringan Bashrah) dan Ghairuhum (jaringan Kufah).[35] Dengan tulisan yang sangat akademis ini, dia memperkenalkan para tokoh ahli linguistik Arab kepada generasi sesudahnya. Lebih jauh lagi, dengan memperkenalkan dan menyebarkan languistik Arab ke dunia Islam yang menjadi pegangan para linguis, Ibn Malik memberikan daya dorong kuat untuk lahir dan berkambangnya jaringan Bashrah.

Hal itu mendorong intensifikasi kajian terhadap kitab Alfiyah, dan ini juga didorong lebih jauh oleh tulisan-tulisan yang merupakan penjelasan (syarh), penjelasan atas penjelasan (h*ā*syiyah), dan komentar (*ta'l*īq) atas kitab Alfiyah. Ibn al-Nadzim (w. 686 H.), seperti diinormasikan oleh al-Thanthawiy,[36] pemberi syarh pertama atas kitab Alfiyah. Pemberi syarh atas kitab Alfiyah yang lain adalah Ibn al-Nahhas (w. 697 H.), Ibn Aqil (w. 769 H.) yang bukan saja memberi syarh atas kitab Alfiyah, tetapi juga atas kitab Tashīl al-Faw*ā'id wa* Takmīl al-Maq*ā*shid yang juga karya Ibn Malik.

Selain itu, terdapat Ibn Jama'ah (w. 819 H.) yang memberi h*ā*syiyah atas syarh Ibn Nadzim, al-Dimaminiy di India (w. 827 H.) yang memberi syarh atas kitab Tashīl al-Faw*ā'id wa Takmī*l al-Maq*ā*shid, al-Suyuthi (w. 911 H.) yang

[33] Akawiy, *Mausū'at 'Abāqirah al-Islām fiy al-*Nahwi wa al-Lughah wa al-Fiqh, III:110.
[34] Dlayf, al-*Madāris*-u al-Nahwiyyat-u, 317.
[35] Ibn Malik, Matn Alfiyat-i Ibn-i Mâlik-i fiy al-Nahw-i wa al-Sharf-i, 28.
[36] al-Thanthawiy, Nasy'at-u al-Nahw-i wa Tārīkh-u Asyhur-i al-Nuhāt-i, 230–256.

memberi komentar (*ta'līq*) atas kitab Alfiyah Ibn Malik, al-Asymuniy (w. 929 H.) yang memiliki karya dengan judul Manhaj al-S*ā*lik ila Alfiyat̲ Ibn Malik, syarh̲ atas kitab Alfiyah, al-Hafna (w. 1178 H.) yang memberi h*ā*syiyah atas Syarh̲ al-Asymuniy, al-Shiban (w. 1206 H.) yang memberi h*ā*syiyah atas Syarh̲ al-Asymuniy.

Kitab Alfiyah, menurut Abd. al-Karim Muhamad al-As'ad,[37] populer di kalangan pelajar sampai dewasa ini. Bahkan populeritas Alfiyah menjangkau Indonesia, sebagaimana dilaporankan oleh Martin Van Bruinessen,[38]

> Kebanyakan buku-buku teks dasar adalah manzhum, yakni ditulis dalam bentuk sajak-sajak berirama (nazhm) supaya mudah dihafal. Barangkali, karya manzhum yang paling panjang adalah kitan Alfiyah (sebuah teks tentang tata bahasa Arab, yang dinamakan demikian karena berjumlah seribu bait). Banyak generasi para santri yang telah, dengan cara mendendangkannya dengan sabar, berusaha menghafal seluruh karya, bersamaan dengan seluruh teks lainnya. Beberapa Syarah atas kitab manzhum ini biasanya menyertakan bait aslinya dalam teks (prosa) syarah-nya…

Karena itu, tidak sulit memahami mengapa alfiyah Ibn Malik menjadi sangat populer dan hingga hari ini masih dipergunakan oleh dunia Islam, termasuk oleh pesantren-pesantren di Indonesia.

[37] al-As'ad, al-*Wasīth-u fiy Tārīkh al-*Nahw-i al-*'Arabiyy*-i, 277.

[38] Martin Van Bruinessen, Kitab Kuning: Pesantren dan Tarekat, Tradisi-tradisi Islam di Indonesia, Cet. ke-3. (Bandung: Mizan, 1999), 141.

BAB IV

ALFIYAH IBN MALIK DI PESANTREN JAWA DAN MADURA

A. Transmisi Alfiyah ibn Malik ke Nusantara secara umum

Untuk dapat memahami transmisi Alfiyah ibn Malik ke Nusantara, perlu dipahami hubungan antara keilmuan Islam dan generasi pertama orang Indonesia yang belajar di tanah Arab. Diskusi ini lebih dari sekedar menegaskan bahwa dalam Islam terdapat raung lingkup cukup luas bagi pengembangan keilmuan Islam, tetapi juga untuk menelusuri isnad keilmuan Islam, termasuk linguistik Arab. Dari isnad keilmuan ini membuka kerangka kerja bagi upaya membangun konstruksi jaringan keilmuan Alfiyah Ibn Malik ke Nusantara.

Al-Dzhabiy memberi informasi penting, ketika ia mendokumentasikan kota-kota yang menjadi pusat kegiatan keilmuan dan memberi pengaruh terhadap tradisi keilmuan Islam, di antaranya adalah al-Haramain al-*Syarīfain* (Makkah dan Madinah). Di al-Haramain al-*Syarīfain* pada masa *Tabi'in*, muncul kelompok ahli fiqih yang disebut al-*fuqahā' al-sab'ah* (para ahli fiqh yang tujuh) yang memelihara tradisi mazhab fiqh. Demikian juga kelompok ahli *qira'ah* yang dikenal al-*qurrā'* al-*sab'ah* (pembaca al-Qura'an yang tujuh), seperti Nashir bin Ashim al-Laitsiy (w. 89 H.) yang populer dengan nama Imam Ashim,[1] yang nantinya melahirkan tradisi keilmuan linguistik umumnya dan *ashwāt* (fonetik) khususnya. Memang linguistik di dunia Arab merupakan "anak ilmu" yang dilahirkan oleh kegeniusan intelektual kelompok yang menekuni *qirā'ah*. Ini menjelaskan mengapa para linguis awal-awal kebanyakannya adalah *qurrā'*, seperti Abdullah bin Abi Ishak (w. 117 H), Abu Amr bin al-'Alā' (70-154 H.), Isa bin Umar al-Tsaqafiy (w. 149 H), al-Khalil bin Ahmad (100-170 H), dan al-Kisā'i (w. 189 H).[2]

---

[1] Syamsuddin Abi Abdillah Muhammad bin Ahmad bin Utsman aL-Dzhabiy, al-*Amshār-u dzawāt*-u al-*Ātsār*-i, ed. Abdul Qadir al-Arna'uth, Cet. ke-1. (Damascus: Dār Ibn Katsir, 1958), 13,18.

[2] Muhammad Sa'ad Muhammad Ahmad, "Tawāfuq-u Qirā'āt-i al-Qurā'-i al-Sab'at-i ma'a Madzhab-i al-Kūfiy-i al-Nahwiyy-i," American Arabic Academic of Science and Technology Vol. 6, No. 18 (2015): 3.

Sesungguhnya jauh sebelum masa *Tabi'in,* sejak masa pertama al-Haramain al-*Syarīfain* terdapat ahli penafsir al-Qur'an seperti Abdullah ibn Abbas (w. 68 H), ahli hukum agama seperti Abdullah ibn Umar (10 SH-73 H). Tokoh-tokoh sahabat ini merupakan ahli-ahli yang menjadikan al-Qur'an da al-Hadits sebagai ojek ilmu.[3] Ibn Abbas merupakan "ensiklopedia hidup" yang menyelenggarakan Halaqah (pengkajian) di masjid Makkah dekat sumur zamzam mengkaji tafsir, hadits, hukum agama (fiqh), sejarah Arab, bahasa, dan sastra. Dari Halaqah ini lahir tokoh-tokoh *Tabi'in* yang memiliki keahlian menafsirkan al-Qur'an dan al-Hadits dan mengeluarkan fatwa hukum, seperti 'Atha' ibn Abi Rabah (w. 115 H.) yang menggantikan Abdulah bin Abbas (3 SH-68 H). *Halaqah* ini kemudian dilanjutkan oleh Ibn Juraij (80-150 H).[4] Sedangkan di masjid Madinah diselenggarakan Halaqah bimbingan Abdullah bin Umar (10 SH-73 H), Urwah bin al-Zubair (23-94 H), Ibn Katsir al-Muqri' (45-120 H) dalam rangka tafaqquh fiy al-*dīn* (mendalami ilmu-ilmu agama).[5]

Atas dasar pemekaran dan pendalaman kajian-kajian agama, banyak kelompok yang melakukan spesialisasi tafsir, qira'ah, dan fiqh. Di sini, yang hendak ditekankan bahwa Halaqah merupakan lembaga dalam tradisi keilmuan Islam, yang melakukan kajian-kajian agama. Halaqah diselenggarakan oleh Sahabat dan *Tabi'in* di Halaqah al-Haramain al-*Syarīfain* secara berkelanjutan hingga membentuk apa yang belakangan ini disebut jaringan intelektual. Dalam tradisi tradisi intelektual Islam, jaringan intelektual dibangun melalui proses isnad (geneologi intelektual), yaitu: mata rantai keilmuan yang menghubungkan murid dengan gurunya sebagai identitas dan sumber legitimasi penguasaan kitab-kitab atau ajaran tertentu.[6]

Di antara faktor pembentuk jaringan intelektual Islam di Makkah dan Madinah adalah penyelenggaraan Halaqah di masjid sebagai kelanjutan kegiatan akademik yang pernah dilaksanakan sejak masa awal-awal Islam, seperti dijelaskan di atas. Mulai abad ke-3 hingga abad ke-6 Hijriyah semuanya itu berangsur-ungsur menjadi kendur yang diduga sebagai akibat dari terjadinya pergeseran pusat kegiatan akademik dari al-Haramain (Makkah dan Madinah) ke al-mashrain (Bashrah dan Kufah) yang terfokus pada *qira'ah* dan nahwu

---

[3] Abdurrahman Wahid, *Islam Kosmopolitan : Nilai*-nilai Indonesia dan Transformasi Kebudayaan, ed. Agus Maftuh Abegebriel and Ahmad Suaedy (Jakarta: The Wahid Institute, 2007), 122..

[4] Tharfah Abdul Aziz al-Abikan, al-*Hayāt*-u al-*'Ilmiyyat*-u wa al-*Ijtimā'iyyat*-u fiy Makkat-a fiy al-Qarnain-i al-*Sābi'*-i wa al-*Tsāmin*-i lilhijrat-i (Riyadl: Maktabah al-Malik Fahad al-Wathaniyyah, 1996), 54.

[5] Maymouna bint Ahmed al-Fattawi, "al-Dars-u al-Lughawiyy-u fiy al-Masjid-i al-Nabawiyy-i al-Syarīf-i," Majallat-u Kuliyat-i al-Lughat-i al-*'Arabiyyat-i bi Aytāy al-Bārūd*-i Vol. 32, No. 4 (2019): 3552.

[6] Azyumardi Azra, Jaringan Ulama: Timur Tengah dan Kepulauan Nusantara abad *XVII dan XVIII : Melacak Akar*-akar Pembaruan Pemikiran Islam di Indonesia, Cet. ke-1. (Bandung: Mizan, 1994), 77.

(tata bahasa Arab), dan Baghdad yang menghidupkan kembali filsafat. Jauh sebelumnya memang di ketiga kota ini telah tumbuh kegiatan keilmuan, bahkan di kota Baghdad mencapai puncaknya pada abad ke-3 Hijriyah sehingga Hitti[7] menyebutnya sebagai kota intelektual dan proffesor masyarakat Islam.

Namun, abad ke-7 dan ke-8 Hijriyah terjadi geliat akademik pada al-Haramain. Di kalangan ahli berkembang kajian-kajian agama di Halaqah, yang dikunjungi murid-murid generasi yang datang bukan saja dari Makkah, tetapi juga dari berbagai kota, bahkan dari wilayah-wilayah Islam. Murid-murid melakukan proses keilmuan sama seperti yang guru lalui. Begitu seterusnya proses keilmuan berlangsung, hingga menciptakan tingkatan-tingkatan ahli tasfir, ahli *qira'ah*, ahli hadits, ahli hukum Islam (fiqh), dan ahli bahasa dan sastra dalam jaringan intelektual Islam di al-Haramain al-Syarifain.

Penting dicatat bahwa pada abad ke-7 Hijriyyah ulama mengalami perubahan sikap terhadap pemerintah dari yang sebelumnya melakukan oposisi terhadap pemerintah berubah menjadi pendukung pemerintah. Tidak mengherankan jika ulama bisa "bermesraan" dengan penguasa dalam melakukan kegiatan-kegiatan yang berkaitan dengan pengembangan keilmuan Islam, bahkan mendapat dukungan penuh dari Pemerintah. Ahmad bin Jarullah bin Za'id al-Sambasi al-Makkiy al-Syafi'iy (746-827 H), misalnya, ber-mulazanah (hubungan kuat) dengan penguasa Makkah, Hasan bin Ajlan (775-829 H). Bahkan di antara ulama ada yang mulai menerima jabatan di pemerintahan sebagai Qadli, Mufti, Khatib di al-Haramain al-Syarifain. Syahabuddin Ahmad bin al-Dzahirah al-Syafi'iy (718-792 H) dan Taqiyuddin Muhammad bin Ahmad bin Ali al-Fasiy al-Syafi'iy (775-? H), misalnya, masing-masing menjalankan peran struktural sebagai Qadli al-Qudldlat (Ketua Hakim) dan Qadli (Hakim), di samping peran fungsional sebagai syekh (guru besar) yang menyelenggarakan Halaqah di masjid al-Haram Makkah.[8]

Tak pelak lagi, penyelenggaraan halaqah semakin memperoleh peluang untuk berkembang dan dihadiri oleh peminat keilmuan tanpa syarat dan ketentuan. Penyelengaraanya didasarkan kebebasan akademik dan otonomi keilmuan dalam rangka memelihara dan mengembangkan tradisi intelektual Islam. Ini menjelaskan mengapa, sebagaimana diberi kebebasaan untuk memilih Syekh (guru) yang murid kagumi dan sesuai dengan peminatannya, setiap murid dapat melakukan perpindahan dari satu Halaqah ke Halaqah lainnya. Dalam hal ini, al-Abikan melakukan pengamatan detail ketika ia mendeskripsikan jenjang pendidikan dan transformasi murid menjadi syekh di masjid al-Haram Makkah bahwa pendidikan dasar dilaksanakan di Kuttab (setingkat sekolah dasar dan menengah pertama) dengan materi pelajaran membaca dan menulis al-Qur'an, dilanjutkan dengan materi dasar-dasar nahwu

[7] Philip K. Hitti, Capital Cities of Arab Islam (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1973), 85.

[8] al-Abikan, al-*Hayāt*-u al-*'Ilmiyyat*-u wa al-*Ijtimā'iyyat*-u fiy Makkat-a fiy al-Qarnain-i al-*Sābi'*-i wa al-*Tsāmin*-i lilhijrat-i, 91.

(tata bahasa Arab) dan arudl (rima dan arima). Tingkat selanjutnya adalah Halaqah (setingkat sekolah menengah atas dan sekolah tinggi). Spesialisasi berbagai disiplinin ilmu seperti fiqh, nahwu, hadits, dan sebagainya dilaksanakan di Halaqah juga. Keterlibatan murid dalam Halaqah ditentukan oleh pilihan murid sendiri. Ketika murid dipandang memiliki kemampuan yang memadai dan kompetensi ilmiah yang dibutuhkan, maka murid melakukan presentasi di hadapan dewan guru (para ulama). Jika kelayakannya terbukti dan keunggulannya dapat dikonfirmasi, murid berhak menyandang gelar ulama dan diberi kepercayaan untuk memimpin Halaqah ilmiah.[9]

Sejauh penelurusan terhadap dokumen-dokumen buku, ditemukan bahwa penguatan ilmu alat sebagai subjek pengajaran diberikan dalam Halaqah. Ilmu alat ini pada dasarnya mencakup nahwu (sintaksis), sharaf (morpologi), balaghah (retorika), dan sebagainya. Secara historis, umat Islam merasakan adanya kebutuhan untuk memelihara orsinilitas al-Qur'an yang bermula dari terjadinya al-*shirā' al*-lughawiy (konflik bahasa) di Irak (Basrah, Kufah, dan Baghdad) akibat pertemuan berbagai etnis di sana pada abad ke-2 Hijriyah. Munculnya kajian kebahasaan itu sendiri dilatari oleh motif agama, yaitu kebutuhan umat Islam memelihara al-Qur'an dari lahn (grammatical mistake) dan tahrīf (phonetic corruption of a word) yang akan merusak pembacaan dan pemahaman terhadap al-Qur'an.[10] Pada abad-abad sesudahnya pendalaman pengetahuan diselenggarakan di Halaqah-Halaqah masjid membahas aspek metodologis guna menggali pesan-pesan tersirat al-Qur'an. Pendekatan rasional digunakan dalam rangka melakukan *taq'īd* (pembakuan dan pembukuan kaidah linguistik Arab) yang dapat digunakan untuk menyelami makna tersirat al-Qur'an. Kitab berjudul *Ma'āniy al-Qur'ān* karya al-Akhfasy al-Ausath (w. 215 H) yang rasional-teologis, kitab *Ma'āniy al-Qur'ān* karya al-Farra'i yang rasional-linguistik[11] dan kitab tafsir al-*Kasysyāf* karya Zamakhsyari (467-538 H) rasional-retorik (*balāghah*),[12] semua ini merupakan penerapan metodologis di kalangan komunitas bahasa dalam menafsirkan al-Qur'an, khususya yang terkait dengan aspek kebahasaan.

Dibandingkan dengan di Irak (Bashrah, Kufah, dan Baghdad), di Hijaz (Makkah dan Madinah) pendalaman pengetahuan kebahasaan tidak mengalami perkembangan yang signifikan. Sebabnya, secara geografis Irak (Basrah) memiliki s*ūq* Mirbad (pasar Mirbad) yang yang dikunjungi bukan saja oleh

---

[9] Ibid., 97.

[10] Iqbal Abd al-Aziz Manufliy Hamad, "al-Lughat al-'Arabiyyat bain-a al-Lahn-i wa al-Tathawwur-i wal-'Āmm-i," Hauliyat Kuliyat al-Lughat al-'Arabiyyah Vol. 37, No. 1 (2017): 722.

[11] Mahmud Muhammad Ali, Tathawwur-u al-*'Alāqat*-i bain-a al-Mantiq-i wa al-Nahwi-i al-*'Arabiyy*-i (Asyuth: Maktabah Nur, 2019), 33.

[12] Nurul Hanulah Muhammad Ismat and Abd al-Hadi Abd al-Aziz, "Barā'at-u al-Zamakhsyariy-i fiy wa'zh al-Muslimīn-a min Khilāl-i Maqāmātih-i: Min Mazhūr-i 'Ilm al-Nashsh-i," Al-*Ḍād Journal* Vol. 2, No. 1 (2018): 80.

pedagang, tetapi juga linguis, tatabahasawan, dan sastrawan.[13] Hal ini menciptakan iklim yang kondusif bagi bersemainya tradisi akademik bidang bahasa dan sastra Arab, yang pengaruhnya nampak dalam kajian-kajian untuk pelestarian al-Qur'an, seperti: *qirâ'at*, hadits, fiqh, sastra, dan linguistik.

Hanya saja, hal itu tidak berarti Halaqah di Makkah dan Madinah mengabaikan subjek pengajaran kebahasaan, khususnya nahwu. Pada abad ke-7 dan ke-8 Hijriyah meski tidak ada perubahan besar dalam hal populeritas komunitas bahasa, tetapi terdapat banyak ulama yang terhubung dengan Makkah al-Mukarramah, menaruh perhatian pada subjek pengajaran bahasa. Di antara mereka adalah al-Hasan bin Muhammad al-Shāghāniy (w. 650 H) seorang berasal dari Punjab yang menjalani *mujāwarah* (living in the vicinity of the Mosque) di Makkah, melakukan "kembara ilmiah" ke Baghdad, lalu kembali lagi ke Makkah "nyatri" kepada ulama di Makkah. Selian itu, terdapat ulama-ulama yang memilki spisialisasi bidang-bidang nahwu, arudl (rima dan irama), *qira'ah*, hadits, fiqh. Umar bin Muhammad bin Futuh al-Syafi'iy al-Muqri'iy al-Damanhuri (w. 751 H) menonjol dalam nahwu, *qira'ah*, hadits, dan fiqh. Ibrahim bi Muhammad al-Imyuthi al-Makkiy (715-790 H) mengajar nahwu dan hadits. Ahmad bin Muhammad bin Abd al-Mu'thi (w. 788 H) yang berasal dari al-Maghrib, menjalani *mujāwarah* di Makkah, dan memiliki gelar nahwiyy-*u Hijāz* (Tatabahasawan dari Hijaz), serta mengajar nahwu, sharaf, dan arudl.[14]

Sedangkan di Masjid al-Nabawiy Madinah, terjadi lompatan dalam perkembangan pendidikan Halaqah ketika perangkat syari'ah seperti hadits, akidah, fiqh, dan *farā'idl* (fiqh waris) menjadi bagian materi yang dikaji dalam Halaqah. Pada periode beberapa abad sesudahnya, seiring dengan subjek pengajaran yang berlangsung di Halaqah ilmiah, nahwu dibekalkan kepada penuntut ilmu sebagai alat untuk menggali pesan tersirat dalam kitab-kitab perangkat syari'ah. Ini menjelaskan mengapa dalam perkembangannya, terdapat Halaqah yang khusus mengkaji nahwu. Di antara para Syekh yang memimpin Halaqah dengan subjek pembelajaran nahwu adalah Abdullah bin Farhun al-Nahwiy (693-769 H) dan Muhammad bin al-Syams al-Sakhawiy (w. 913 H). Bahkan pada periode yang lebih belakangan beberapa Syekh memiliki karya buku tentang nahwu (sintaksis) dan shorof (morpologi), seperti Ibrahim al-Kuraniy (1025-1101 H) yang menulis beberapa karya buku, di antaranya adalah Syarh-u al-*'Awāmil*-i al-*Jurjāniyyah*, *Takmīl*-u al-*Ta'rīf-i li Kitāb*-in fiy al-*Tashrīf*-i, dan Tahqīq-u *I'rāb-i Lā ilāh*-a illa Allah.[15]

---

[13] Dliya Shaleh Jum'ah Hasan, "¬Daur-u al-Aswāq-i fiy Tathawwur-i wa izhdihāri-i al-Syi'r-i al-Jāhiliy: Dirāsat-un Adabiyyat-un Naqdiyyat-un" (Tesis, University of Gezira, 2018), 87.

[14] al-Abikan, al-*Hayāt*-u al-*'Ilmiyyat*-u wa al-*Ijtimā'iyyat*-u fiy Makkat-a fiy al-Qarnain-i al-*Sābi'*-i wa al-*Tsāmin*-i lilhijrat-i, 119–120.

[15] al-Fattawi, "al-Dars-u al-Lughawiyy-u fiy al-Masjid-i al-Nabawiyy-i al-Syarīf-i," 3557.

Adapun kitab yang dipergunakan sebagai bahan ajar dalam pengajaran ilmu alat (nahwu, sharaf, balaghah) di halaqah-halaqah Madinah dapat dilihat tabel sebagai berikut

Tabel 3:
Nama-nama Kitab dan Halaqah[16]

No	Nama Kitab	Nama Halaqah
1.	Alfiyat *Ibn Mālik fiy Al-*Nahw-i wa al-Sharf-i	Halaqah Abd al-Ra'uf al-Abbasiy, Halaqah Muhammad al-Khudlar al-Syinqithiy, Halaqah Hamidah al-Thayyib, Halaqah Muhammad Ali Tsani
2.	Syarh Alfiyah li al-Khudariy	Halaqah Abd al-Ra'uf al-Abbasiy
3.	Qathr-u al-Naday	Halaqah Ali Muhammad Sinan
4.	al-Muqaddimat-u al-*Ājrrūmiyah*	Halaqah Hamidah al-Thayyib, Halaqah Himad al-Anshariy, Halaqah Muhammad Ali Tsani, Halaqah Abd al-Muhsin al-Qasim
5.	Syarh al-*Ājrrūmiyah*	Halaqah Syekh Ibn Utsaimin, Halaqah Hamid abu Bakar, Halaqah Shaleh al-'Ashimiy, Halaqah Abdullah al-Qarniy, Halaqah Abd al-Muhsin al-'Askariy
6.	Syarh *Manzhūmat*-u al-*Ājrrūmiyah*	Halaqah Shaleh al-Radādiy
7.	Al-*Balāghat*-u al-*Wādlih*ah	Halaqah 'Atiyah Muhammad Salim
8.	*Adlwā'*-u al-*Bayān*	Halaqah Muhammad al-Amin al-Syinqithiy
9.	*Manzhūmat-u Mi'at*-i al-*Ma'āniy wa al-Bayān*	Halaqah Nashir al-Khunain

Berdasarkan tabel 3 tersebut di atas, tampak bahwa kitab Alfiyah Ib Malik dan kitab al-*Ājrrūmiyah* merupakan subjek pengajaran kebanyakan ulama yang mengajarkan ilmu alat di Halaqah-halaqah Madinah. Kedua kitab itu sangat populer di pesantren-pesantren Nusantara dengan sebutan masing-masing Alfiyah dan Jurmiyah. Secara tahapan, jurmiyah diajarkan terlebih dahulu sebagai dasar sebelum beralih ke Alfiyah, sebagaimana digambarkan oleh Bruinessen sebagai berikut:

> Setelah jurmiyah, Imrithi (versi Jurmiyah dalam bentuk bait-bait sajak), dan kemudian kitab syarah yang lebih mendetail, Mutammimah, atau langsung ke Alfiyah, yang biasanya dengan dipeljari bersama-sama sebuah syarah-nya. Imrithi (al-Durrah al-Bahiyah, karangan Syaraf bin Yahya al-Anshariy al-Imrithiy), Mutammimah, (dari Syams al-Din Muhammad bin Muhammad al-Ra'aini al-

[16] Ibid., 3571.

> Khaththab), dan Alfiyah (dari Ibn Malik) dengan kitab syarah-nya yang sangat terkenal *Ibn 'Aqil* (dinamakan demikian mengikuti nama pengarang-nya, Abdullah bin Abd al-Rahman al-'Aqil). Sementara kitab syarah atas Alfiyah yang ditulis akhir abad ke-19 M adalah karangan Mufti madzhab Syafi'iyyah di Makkah, Ahmad bin Zaini Dahlan, yang biasanya disebut Dahlan Alfiyah.[17]

Dengan deskripsi singkat di atas, yang hendak ditegaskan bahwa Halaqah yang diselenggarakan di al-Haramain al-*Syarīfain* (Makkah dan Madinah) memberi peluang kepada para pejuang ilmu untuk saling menjalin hubungan secara intens. Pada gilirannya, interaksi guru dan murid menciptakan jaringan intelektual yang melibatkan pejuang-pejuang ilmu dalam skema guru-murid. Jaringan intelektual semakin kokoh dan melebar dengan masih dipertahankannya tradisi "kembara ilmiah" yang dilakoni oleh pejuang ilmu, baik sebagai dalam kapasitas guru maupun murid. Sebelum menjadi Syekh (guru), Muhamad bin Ahmad bin Ali al-Qasthalaniy al-Tauzariy (614-686 H), misalnya, mengembara ke berbagai wilayah Islam mulai dari Baghdad, Mesir, Syam (Syria), dan Mosul untuk mendapatkan hadits dan Muhammad bin Ahmad bin Qasim al-Umariy al-Khawaziy al-Makkiy al-Syafi'iy pergi ke Syam untuk mendalami fiqh yang mengantarkannya menjadi Qadli dan Khatib Makkah.[18]

Selain kelembagaan Halaqah, terdapat kelembagaan madrasah di al-Haramain al-Syarifain yang berperan dalam pembinaan dan pengembangan intelektual Islam. Laporan Evliya Celebi yang mengunjungi Makkah dan Madinah pada tahun 1671, mencatat bahwa di Makkah pada abad ke-12 H/17 M terdapat 40 madrasah dan yang disebut namanya 22 buah. Celebi juga mencatat setidaknya ada 4 madrasah di Madinah mengingat dia juga menyatakan masih banyak lagi madrasah di sana.[19] Hanya saja, sebagain besar madrasah itu tidak mengalami perkembangan yang signifikan dibanding dengan madrasah-madrasah di kota-kota lain dalam wilayah Islam. Sebagian besarnya, sebagaimana Snouck Horgronye temukan ketika berkunjung ke Makkah,[20] bahkan mengalami perubahan fungsi dari tempat pembelajaran menjadi tempat tinggal.

Di antara madrasah-madrasah yang boleh jadi memiliki kaitan dengan model pesantrean di Indonesia adalah Madrasah Shaulatiyah. Madrasah yang didirikan pada tahun 1874 M. ini pembangunannya dibiayai oleh seorang wanita India bernama Shaulah al-Nisa. Madrasah ini diberi nama Madrasah Shaulatiyah dan diwakafkan untuk kepentingan pendidikan yang

---

[17] Martin Van Bruinessen, Kitab Kuning: Pesantren dan Tarekat, Tradisi-tradisi Islam di Indonesia, Cet. ke-3. (Bandung: Mizan, 1999), 151.

[18] al-Abikan, al-*Hayāt*-u al-*'Ilmiyyat*-u wa al-*Ijtimā'iyyat*-u fiy Makkat-a fiy al-Qarnain-i al-*Sābi'*-i wa al-*Tsāmin*-i lilhijrat-i, 101.

[19] Bruinessen, Kitab Kuning: Pesantren dan Tarekat, Tradisi-tradisi Islam di Indonesia, 33.

[20] Ibid.

pengelolaannya dipercayakan kepada Rahmatullah bin Khalil al-Utsmaniy, ulama pejuang yang melarikan diri ke Makkah meneruskan perjuangan anti kolonialisme dan westernisasi di India.[21] Dilatari oleh nasionalisme, pada tahun 1930 M. didirikan Madrasah Dar al-Ulum, yang gagasan dan pembiayaannya berasal dari orang-orang Indonesia yang keluar dari Madrasah Shaulatiyah. Murid-muridnya merupakan murid-murid dan guru-gurunya yang sebelum terlibat dalam proses pembelajaran di Madrasah Shaulatiyah, termasuk pimpinannya, Sayyid Muhsin al-Musawa (w. 1935 M) yang merupakan kelahiran Palembang.[22]

Sampai di sini, jelas bahwa selain Halaqah, pelembagaan dan proses rekonfigurasi kemapanan tradisi intelektual Islam dilakukan melalui madrasah. Bagi Indonesia, ada lompatan pelembagaan yang penting dicatat dari pencapaian para penuntut ilmu di Makkah. Dalam konteks ini, orang-orang Indonesia turut terlibat dalam proses pemapanan tradisi intelektual Islam dengan sumber-sumber tradisional yang dikemas dalam karya buku yang dalam tradisi intelektual Islam lazim disebut kitab kuning. Hanya saja, keterikatan para penuntut ilmu dari Indonesia, sejak lama keterikatan ini memang menjadi fenomena umum di kalangan para penuntut ilmu di dunia Islam, pada guru melebihi keterikatan mereka kepada lembaga madrasah yang memberikan bekal keilmuan kepada mereka. Hal ini sejalan dengan catatan Bruinessen sebagai berikut

> Karena dalam pelajaran kitab kuning isnad dianggap penting, maka para murid lebih cenderung merujuk nama gurunya daripada lembaga di mana mereka belajar. Perubahan dalam wacana intelektual seperti yang terjadi pada permulaan abad itu, karenanya, secara umum lebih dihubungkan dengan guru-guru tertentu daripada dengan lembaga dan perkembang-an-perkembangan sosio-ekonomis yang lebih luas.[23]

Keterikatan pada guru itulah yang menjadi salah satu faktor bertahannya metode Halaqah. yang memberi peluang besar kepada para penuntut ilmu untuk tafaqquh fi al-dīn (mendalami ilmu-ilmu agama). Mengutip catatan al-Fasiy, Azra menulis bahwa Halaqah tetap dipertahankan sebagai metode utama proses pembelajaran. Waktu penyelenggaraan Halaqah biasanya setelah shalat subuh, ashar, maghrib, dan isya'. Sedangkan siang hari digunakan untuk kegiatan pembelajaran di madrasah yang berada di sekeliling masjid.[24] Karenanya, para penuntut ilmu dari lingkungan tradisional memiliki kebebasan akademik dan otonomi keilmuan sesuai dengan peminatan dan selera mereka pada berbagai Halaqah di al-Haramain al-Syarifain. Hal ini mengantarkan para penuntut ilmu kepada hubungan yang intens dengan guru. Pada gilirannya

[21] Ibid., 35.
[22] Ibid., 37.
[23] Ibid.
[24] Azra, Jaringan Ulama: Timur Tengah dan Kepulauan Nusantara abad XVII dan *XVIII : Melacak Akar*-akar Pembaruan Pemikiran Islam di Indonesia, 80.

hubungan itu menciptakan keterikatan murid pada gurunya, dan ini dipandang lebih prestisius dan kharismatik dibandingkan lembaga tempat murid menuntut ilmu karena, ada peluang murid memperoleh semacam ijazah yang dalam tradisi intelektual Islam disebut isnad. Dikatakan prestisius karena, murid mencapai puncak prestasi akademik berdasarkan kesaksian guru dan dikatakan kharismatik karena, murid memiliki otoritas keilmuan yang memberi legalitas menyelenggara-kan Halaqah ilmiah atas ijin guru.

Dalam konteks tradisi intelektual Islam di Jawa dan Madura, tampaknya pesantren-pesantren di Jawa dan Madura tidak meninggalkan orientasinya kepada isnad teristimewa yang diberikan oleh ulama al-Haramian al-Syarifain. Hal ini terkait bukan saja dengan pandangan bahwa isnad lebih prestisius dan kharismatik, tetapi lebih dari itu dengan kepercayaan pada kosmologi Jawa bahwa sebagaimana kosmologi Asia Tenggara pada umumnya, pusat kosmos merupakan titik temu penghubung antara dunia dengan fenomena supranatural memainkan peran yang sangat penting. Pusat kosmos dipandang sebagai tempat suci dan pusat spiritual untuk mendapatkan ilmu pengetahuan dan ngelmu (kesaktian). Al-Haramain al-Syarifain merupakan pusat spiritual bagi umat Islam. Ini menjelaskan mengapa, setelah berikrar menjadi muslim, al-Haramain al-Syarifain dipandang oleh orang Jawa sebagai pusat kosmis.[25]

Tentu saja, Makkah diziyarahi sebagai ibadah haji bagi orang muslim. Selain itu, ziarah Makkah bagi sebagian kelompok intelektual dapat dikaptalisasi untuk tafaqquh fi al-dīn (mendalami ilmu-ilmu agama) dan mengembangkan kapasitas keulamaan mereka. Dalam perkembangannya bahkan di antara kelompok intelektual menjadi pengajar di Makkah, yaitu Imam Nawawi al-Banteni (1813-1897) dan Kiai Mmhfuzh al-Termasi (w. 1919).[26] Ulama-ulama ini merupakan penghubung utama tradisi keilman Islam pesantren di Jawa dan Madura dengan di Makkah melalui pelembagaan halaqah. Hal ini dapat dibuktikan dengan guru-guru dan murid-murid ketiga ulama ini. Imam Nawawi al-Banteni, misalnya, memiliki banyak guru, di antara mereka adalah Sayyid Ahmad bin Sayyid Abd al-Rahman al-Nahrawiy (Makkah), Sayyid Ahmad Dimyati (Makkah), Sayyid Ahmad Zaini Dahlan (Makkah), dan Syekh Muhammad Khatib Sambas (Madinah).[27] Murid-murid Imam Nawawi memiliki populer bukan saja di tingkat lokal, melainkan tingkat nasional, bahkan internasional. Populeritas murid-murid itu merupakan akibat dari kiprah dan peran yang mereka perankan dalam pendirian dan pengembangan pesantren di Jawa dan Madura, di antara mereka adalah Mbah Hasyim Asy'ari (pendiri Pesantren Tebuireng Jombang dan Pendiri NU), Mbah

[25] Abdurrahmana Mas'ud, Dari *Haramain ke Nusantara : Jejak Intelektual Arsitek* Pesantren, Cet. ke-1. (Jakarta: Kencana, 2006), 112.
[26] Bruinessen, Kitab Kuning: Pesantren dan Tarekat, Tradisi-tradisi Islam di Indonesia, 37–38.
[27] Mas'ud, *Dari Haramain ke Nusantara : Jejak Intelektual Arsitek Pesantren*, 112.

Cholil Bangkalan Madura (pendiri Pesantren Syaikhona Cholil Bangkalan), Kiai Ilyas (Serang), dan Kiai Tubagas Asnawi (Caringin).[28]

Dengan penjelasan singkat itu, tulisan ini hendak menegaskan adalah Makkah menjadi pusat kosmis bagi kelompok intelektual di Jawa dan Madura. Mengabaikan kenyataan ini berarti tidak memahami watak budaya Jawa dan Madura. Ini menjelaskan mengapa Alfiyah Ibn Malik juga memiliki ketekaitan dengan dengan poros Makkah sebagai pusat kosmis. Hal ini dapat dibuktikan dengan keberangkatan Kiai Khalil Bangkalan (1819-1925) yang populer dengan Mbah Cholil, ke Makkah secara berulang-ulang yang dibahasakan oleh Pengasuh Pondok Pesantren Syaikhona Cholil Bangkala dengan "alih-belih *monduk pertama terus moleh abelih pole"*(mondok berkali-kali, mondok pertama kemudian pulang dan berangkat kembali ke mekkah).[29] Dengan demikian, sanad keilmuan Alfiyah Ibn Malik Mbak Cholil sampai ke pusat kosmis, sebagaimana akan dijelaskan di belaknag nanti.

Dikenal sebagai wali, Mbah Cholil justru dikenal sebagai seorang ahli tatabahasa Arab, fiqh, dan tasawuf. Meski tidak melebihi populeritas Kiai Mmhfuzh al-Termasi (w. 1919), tetapi Mbah Cholil memainkan peran penting dalam pengembangan pesatren dan penyebaran tradisi intelektual Islam, termasuk ilmu-ilmu alat (nahwu, shorof, balaghah). Ulama-ulama besar yang seangkatan dengan Hadrat al-Syaikh Hasyim Asy'ari (1871-1947) merupakan bimbingan Mbah Cholil. Di antara mereka, seperti diinformasikan oleh Dhofier,[30] adalah Kiai Hasyim Asy'ari (Tebuireng Jombang), Kiai Manaf Abdul Karim (Lirboyo Kediri), Kiai Muhammad Sidiq (Jember), Kiai Munawir (Krapyek Yogyakarta), Kiai Maksum (Lasem Rembang), Kiai Abdullah Mubarak (Suralaya Tasikmalaya), Kiai Wahab Hasbullah (Jombang)

B. Transmisi Alfiyah Ibnu Malik ke Jawa-Madura

Tradisi keilmuan pesantren di Jawa dan Madura pada abad ke-19 M menunjukkan trend penguatan kelimuan syariat beserta ilmu bantunya. Beberapa penelitian naskah yang dilakukan oleh para sarajana memperlihatkan banyaknya naskah-naskah yang masuk dalam rumpun ilmu syariat; mulai tingkat dasar hingga tingkat tinggi. Kitab Taqrib, Muqaddimah al-Hadramiyyah dan Sullam-Safinah merupakan contoh kitab-kitab fikih tingkat dasar yang dijarkan di pesantren. Sementara itu, Fathul Wahhab, dan Mugnil Muhtaj merupakan kitab fikih tingkat tinggi yang diajarkan di pesantren.

Tidak berbeda dengan kita fikih, kitab-kitab tentang ilmu alat, seperti nahwu dan sharaf, juga banyak ditemukan di pesantren. Al-Awamil al-*Mi'ah* dan Matn al-Ajurumiyyah banyak ditemukan di pesantren Jawa. Femonema ini

[28] Ibid., 124.
[29] Kyai Nasih, "Peran Syaikhona Cholil dalam menyebarkan kitab Alfiyah Ibn Malik di kalangan Pesantren," Phone Recorder, September 5, 2021.
[30] Zamakhsyari Dhofier, *Tradisi Pesantren : Studi tentang Pandangan Hidup Kyai*, Cet. ke-1. (Jakarta: LP3ES, 1982), 92.

mempertegas kedudukan ilmu alat dalam orientasi keilmuan yang dianut oleh pesantren Jawa-Madura ketika mengarah pada trend penguatan ilmu syariat. Hal yang menarik, dari sekian banyak kitab tentang ilmu alat yang berhasil diinventarisasi oleh van Den Berg, tidak ditemukan kitab matn Alfiyah ibn Malik di pesantren Jawa-Madura. Mengingat pentingnya Alfiyah ibn Malik, ketiadaan Alfiyah ibn Malik di pesantren Jawa-Madura pada abad ke-19 dengan sendirinya memunculkan pertanyaan, kapan Alfiyah ibn Malik masuk ke Jawa-Madura, dan siapa yang membawanya? Oleh karena itu, untuk menjawab pertanyaan tersebut, dengan sendirinya diperlukan tilikan terhadap pesantren-pesantren di Jawa dan Madura pada abad ke-20 yang mengajarkan Alfiyah ibn Malik.

Berbeda dengan hasil inventarisasi Van Den Berg, penelitian LPAM terhadap naskah-naskah koleksi pesantren Jawa pada abad ke-19 menunjukkan ada temuan adanya kitab Syarh al-Azhar al-Zainiyyah, sebuah kitab komentar atas Alfiyah Ibnu Malik yang ditulis Syaikh Ahmad bin Zaini Dahlan.[31] Meskipun demikian, temuan tersebut tidak lantas dapat disimpulkan bahwa di Pesantren Langitan, Widang Tuban, kitab Alfiyah Ibnu Malik pada masa itu sudah diajarkan ke para santri. Boleh jadi, kitab syarah tersebut hanya menjadi koleksi pribadi pengasuh pesantren untuk kepentingan ditelaah sendiri untuk menambah wawasan pemahaman mengenai gramatika Arab. Oleh karena itu, untuk melihat transmisi Alfiyah Ibnu Malik di Jawa-Madura, penting untuk melihat sanad Alfiyah Ibnu Malik yang beredar di kalangan pesantren Jawa-Madura, terutama sanad Alfiyah Ibnu Malik Kiai Muhammad Cholil Bangkalan yang merupakan alumni Pesantren Langitan.

Selain pesantren Jawa, Pesantren Bangkalan Madura di bawah asuhan Kiai Muhammad Cholil Bangkalan (1819-1925) dikenal dengan pengajaran ilmu alatnya. Lebih dari itu, sosok Kiai Cholil Bangkalan dikenal reputasinya, antara lain, sebagai kiai pesantren yang memiliki kepakaran dalam bidang ilmu alat, terutama kitab Alfiyah Ibnu Malik. Oleh karena itu tidak mengherankan jika Pesantren Bangkalan menjadi destinasi kalangan santri untuk mendalami ilmu-ilmu agama, termasuk ilmu-ilmu alatnya.[32]

Sebagai putra kiai, Kiai Cholil Bangkalan sejak kecil belajar ilmu-ilmu agama kepada ayahnya sendiri. Sejak kecil Kiai Muhammad Cholil Bangkalan sudah menjukkan minat yang besar kepada ilmu tauhid, fikih, nahwu, dan

[31] Tim Peneliti Lektur Keagamaan LPAM Surabaya, MIPES Indonesia: Koleksi Manuskrip Pesantren di Tiga Kota dan Reproduksi Digital (Surabaya: Lembaga Pengkajian Agama dan Masyarakat (LPAM) Surabaya bekerja sama dengan The British Library, London, 2006).

[32] Mas'ud, *Dari Haramain ke Nusantara : Jejak Intelektual Arsitek Pesantren*, 183–184.

sharaf.[33] Pada periode 1850-an Kiai Muhammad Cholil Bangkalan menyelesakan studinya di empat pesantren Jawa, yaitu Peantren Langitan, Tuban di bawah asuhan Kiai Muhamad Noer, Pesantren Cangaan Bangil di bawah asuhan Kiai Asyik, Pesantren Kebon Candi, Pasuruan di bawah asuhan Kiai Arif, dan Pesantren Sidogiri Pasuruan di bawah asuhan Kiai Nur Hasan.[34]

Setelah menyelesaikan studi pesantren Jawa, tepatnya tahun 1859 Kiai Cholil Bangkalan melanjutkan studinya ke Makkah. Di Makkah Kiai Muhammad Cholil Bangkalan betul-betul menikmati suasana intelektual. Di antara guru-guru Kiai Muhammad Cholil Bangkalan selama di Makah adalah Sayyid Muhammad bin Ahmad al-Halwani al-Dimasyqi, Sayyid Ahmad bin Zaini Dahlan, Syaikh Utsman bin Hasan al-Dimyathi, Syaikh Abdul Hamid al-Syarwani, Syaikh Abdullah bin Abdurrahman Siraj al-Makki, Syeikh Nawawi bin Umar al-Banten, Syaikh Mahmud Kinan al-Palimbani, Sayyid Muhammad bin Ali al-Sanusi, Syaikh Hasyim bin Syaikh al-Habsyi, dan Syaikh Falih bin Muhammad al-Dzahiri.[35]

Setelah menyelesaikan studi di Makkah, Kiai Muhammad Cholil Bangkalan kembali ke Madura untuk mengasuh pesantren. Sepanjang kariernya sebagai kiai pesantren, Kiai Muhammad Cholil Bangkalan menjadi kiai yang paling kharismatik di Jawa-Madura pada akhir abad ke-19 hingga paruh pertama abad ke-20. Banyak santri Kiai Muhammad Cholil Bangkalan akhirnya mampu menjadi kiai pesantren yang berpengaruh, seperti KH. Hasyim As'ari Tebuireng, KH. Abdul Karim Lirboyo, KH. Muhammad Shiddiq Jember, KH. Munawwir Krapyak, KH. Ma'shum Lasem, KH. Abdullah Mubarak Suryalaya, KH. Abdul Wahab Hasbullah Tambakberas, KH. Bisri Syansuri, dan KH. Bisri Mustofa Rembang.[36] Sebagian di antara pesantren-pesantren yang diasuh oleh alumni Bangkalan tersebut masih bertahan dan berkembang hingga sekarang.

Sebagai kiai pesantren yang memadukan kealiman dan kesufian, banyak cerita unik menyangkut cara Kiai Muhammad Cholil Bangkalan dalam mendidik para santrinya. Terlepas dari cerita-cerita unik itu, satu hal yang tidak terbantahkan adalalah kepakaran Kiai Muhammad Cholil Bangkalan dalam Alfiyah ibn Malik, seperti yang ditunjukkan oleh mata rantai sanad Alfiyah Ibnu Malik para santrinya yang tersambung ke Kiai Muhammad Cholil Bangkalan, sebagaimana tercantum secara eksplisit dalam sanad Alfiyah Ibnu Malik Kiai Abdul Karim, pendiri Pesantren Lirboyo, Kediri, Jawa Timur.

---

[33] M. Fikril Hakim, Korelasi antara Syaikhona Muhammad Cholil Bangkalan & NU: Mengenang & Menghayati Perjuangan Sang Inspirator, Cet. ke-7. (Kediri: Lirboyo Press, 2014), 13.

[34] Ibid., 56.

[35] Muhammad Ismail al-Askholi, *Kitāb al-Binā' Dhimna tadrīb wa Mumārasah fiy 'Ilm al-Tashrīf* (Bangkalan: Lajnah al-Turast al-'Ilmi Lisyaikhina Muhammad Cholil, w.y.), ع.

[36] Mas'ud, *Dari Haramain ke Nusantara : Jejak Intelektual Arsitek Pesantren*, 188–189.

Adapun sanad Alfiyah Ibnu Malik Kiai Muhammad Cholil, dari beberapa sumber dapat diinformasikan bahwa Kiai Muhammad Cholil mendapat sanad Alfiyah Ibnu Malik dari Syaikh Nawawi Banten dan dari Sayyid Ahmad bin Zain Dahlan. Kedua ulama yang memberi sanad Alfiyah Ibnu Malik kepada Kiai Muhammad Cholil tersebut merupakan ulama Makkah. Sanad Alfiyah Ibnu Malik Kiai Muhammad Cholil Bangkalan dari Syaikh Nawawi Bamten tersebut tertulis secara eksplisit dalam sanad Alfiyah Ibnu Malik Kiai Lirboyo yang merupakan murid Kiai Muhammad Cholil Bangkalan.[37] Adapun sanad Alfiyah Ibnu Malik yang dari Sayyid Ahmad bin Zaini Dahlan, maka hal itu didasarkan atas sumber yang terdapat di Lajnah Turats Bangkalan. Di Lajnah Turats tersebut diinformasikan bahwa Kiai Muhammad Cholil Bangkalan mendapat sanad dari Sayyid Ahmad bin Zaini Dahlan atas dasar informasi yang terdapat kitab Raudhatul Wildan fi Tsabati Ibnu Jindan dan Kitab al-Khulashah al-Kafiyah fi al-Asanidi al-*'Aliyyah* karangan Habib Salim bin Jindan.[38] Perbedaan dua sanad sanad Alfiyah Ibnu Malik Kiai Muhammad Cholil tersebut tentu tidak perlu dipertentangkan mengingat selama Kiai Muhammad Cholil studi di Makkah memang berguru kedua ulama terkemuka tersebut.[39] Dengan demikian, mendapat sanad lebih dari satu merupakan suatu hal yang masuk akal, bahkan bisa menjadi satu kelebihan tersendiri karena pertimbangan banyak guru menunjukkan banyaknya keberkahan.

Mengacu pada sanad Lirboyo, Alfiyah Ibnu Malik Kiai Cholil Bangkalan sebagai berikut: Kiai Cholil dari Syaikh Nawawi bin Umar Banten, dari Syaikh Muhammad Arsyad al-Banjari, dari Syaikh Abdussamad bin Abdurrahman al-Palimbani, dari Sayyid Aqib bin Hasanudin al-Palimbani, dari dari Syaikh Muhammad Thayyib bin Ja'far al-Palimbani, dari ayahnya, Syaikh Ja'far bin Muhammad al-Palimbani, dari Syamsudin Muhammad bin 'Alauddin al-Babili al-Mishri, dari Syaikh Syihabuddin din Ahmad al-Sanhuri, dari Syaikh Syaikh Syihabuddin Ibnu Hajar al-Haitami, dari Syaikh Zakariyya al-Anshari, dari Syaikh 'Alamuddin Shalih bin Sirajuddin al-Bulqini, dari Syaikh Ibrahim bin Ahmad al-Tanuhi, dari Syaikh al-Syihab Muhammad bin Sulaiman al-Halabi, dari Muhammad Jamaluddin Ibnu Malik.

Sebagaimana dikemukan sebelumnya, sanad Alfiyah Ibnu Malik Kiai Muhammad Cholil Bangkalan dari Syaikh Nawawi Banten tertulis secara eksplisit dalam sanad Alfiyah Ibnu Malik Kiai Lirboyo, seorang kiai pesantren Kediri alumni Bangkalan. Dari sekian banyak pesantren di Jawa, Pesantren Lirboyo Kediri merupakan pesantren salaf yang terkenal dengan reputasinya dalam hal pengajaran dan pendalaman ilmu-ilmu alat. Pesantren tersebut didirikan oleh Mbah Manaf, yang kemudian dikenal sebagai KH. Abdul Karim. Perjalanan intelektual Kiai Abdul Karim dimulai dari Magelang, Jawa Tengah,

---

[37] Meditasi Team, Meditasi *'96* (Kediri: Tsanawiyah Lirboyo, 1996), 12.

[38] Wawancara dengan Kyai Nasih, "Peran Syaikhona Cholil dalam menyebarkan kitab Alfiyah Ibn Malik di kalangan Pesantren."

[39] al-Askholi, *Kitāb al-Binā' Dhimna tadrīb wa Mumārasah fiy 'Il*m al-*Tashrīf*, ع.

ke beberapa pesantren di Jawa Timur, seperti Trayang, Kertosono, Panji Sidoarjo kemudian mengantarkannya ke Pesantren Bangkalan Madura. Di pesantren yang diasuh Kiai Muhammad Cholil Bangkalan, Kiai Abdul Karim dikenal ketekunannya dalam belajar dan laku spiritualnya. Setelah sekian tahun belajar kepada Kiai Muhammad Cholil, Kiai Abdul Karim kemudian melanjutkan belajar di pesantren Tebuireng, Jombang dibawah asuhan Kiai Hasyim Asy'ari, seorang kiai kharismatik alumni pesantren Bangkalan Madura. Setelah menyelesaikan studi di Tebuireng, Kiai Abdul Karim kemudian mendirikan pesantren di Lirboyo, Kediri. Lambat-laun pesantren Lirboyo berkembang dengan pesat hingga sekarang, bahkan menjadi salah pesantren salaf terbesar di Jawa Timur.

Sebagai kiai alumni pesantren Bangkalan, Kiai Abdul Karim Lirboyo mengajarkan Alfiyah Ibnu Malik ke para santrinya. Oleh karena itu, sanad Alfiyah Ibnu Malik santri Lirboyo terhubung ke Kiai Muhammad Cholil Bangkalan melalui Kiai Abdul Karim Lirboyo. Sebagaimana tercantum secara eksplisit dalam sanad Alfiyah Ibnu Malik pengasuh Pesantren Lirboyo generasi ketiga, yakni KH. Ahmad Idris Marzuqi, yang meriwayatkan Alfiyah Ibnu Malik dari KH. Marzuqi Dahlan dan KH. Mahrus Ali; KH. Marzuqi Dahlan dan KH. Mahrus Ali meriwayatkan Alfiyah Ibnu Malik dari Mbah Manaf atau KH. Abdul Karim Lirboyo. KH. Abdul Karim Lirboyo meriwayatkan Alfiyah Ibnu Malik dari KH. Muhammad Cholil Bangkalan Madura. KH. Cholil Bangkalan Madura meriwayatkan Alfiyah Ibnu Malik dari Syaikh Nawawi Banten. Demikian seterusnya bersambung ke atas hingga ke pengarang Alfiyah Ibnu Malik, yaitu Muhammad Jamaludin Ibnu Malik.

Bertolak dari sanad Alfiyah Ibnu Malik tersebut di atas, tampak bahwa Alfiyah Ibnu Malik yang diajarkan oleh para kiai Pesantren Lirboyo sebelum terhubung ke mata rantai isnad ke ulama-ulama yang menetap di Haramain melalui mata rantai isnad Kiai Cholil Bangkalan Madura. Mengingat Pesantren Lirboyo merupakan pesantren besar dengan jumlah santri yang mencapai ribuan yang tetap mempertahankan pengajaran Alfiyah Ibnu Malik melalui periwayatan sanadnya, maka dapat disimpulkan bahwa para santri Pesantren Lirboyo yang sudah lulus dengan sendirinya memiliki sanad Alfiyah Ibnu Malik . Ketika para santri itu pulang ke kampung halamannya untuk mengajar di pesantren, maka dengan sendirinya sanad Alfiyah Ibnu Malik yang diperoleh dari Kai Pesantren Lirboyo diberikan ke murid-muridnya. Oleh karena itu, tidak mengherankan jika persebaran alumni Lirboyo membawa implikasi terhadap persebaran sanad Alfiyah Ibnu Malik di berbagai pesantren di Jawa dan Madura, bahkan hingga luar Jawa, sebagaimana persebaran alumni Pesantren Bangkalan asuhan Kiai Cholil Bangkalan.

C. Metode Pengajian dan Pembelajaran Alfyah Ibn Malik

Pesantren Bangkalan Madura, karena kesufian dan kealiman Kiai Cholil, menarik banyak santri dari berbagai daerah untuk belajar di pesantren tersebut. Sebagai pesantren yang pengasunya dikenal sebagai pakar Alfiyah Ibnu Malik,

metode pembelajaran Alfiyah Ibnu Malik di pesantren Bangkalan tidak berbeda dengan metode pmbelajaran kitab-kitab kuning di pesantren-pesantren lainnya, termasuk metode sorogan. Hal yang menarik, Kiai Cholil dalam mengajar Alfiyah Ibnu Malik tidak sekadar memberi memberi materi tentang tata bahasa Arab berdasarkan Alfiyah Ibnu Malik, tetapi juga mampu mengintegrasika berbagak kelimuan lain dengan Alfiyah Ibnu Malik. Oleh karena itu, banyak cerita tentang kepiawaian Kiai Cholil dalam menjawab berbagai persoalan di masyarakat, termasuk persoalan fikih, dengan menggunakan argumen atau dalil yang diambil dari Alfiyah Ibnu Malik.[40] Kepiawaian Kiai Cholil dalam menjawab berbagai persoalan dan menjelaskannya dengan Alfiyah Ibnu Malik dengan sendirinya semakin menegaskan signifikansi Alfiyah Ibnu Malik untuk dipahami oleh para santri.[41]

Tidak berbeda dengan Pesantren Bangkalan, pesantren-pesantren yang didirikan oleh alumni Bangkalan juga mengajarkan Alfiyah Ibnu Malik, meski dengan beberapa perubahan metodenya seiring dengan perkembangan pesantren di Jawa-Madura yang mulai menerapkan sistem klasikal, dalam arti ada penjenjangan santri berdasarkan kelas, seperti yang ditunjukkan oleh Pesantren Lirboyo Kediri yang didirikan oleh Mbah Manaf, yang kemudian dikenal sebagi Kiai Abdul Karim Lirboyo.

Dari sekian banyak pesantren yang tersebar di Jawa, Pesantren Lirboyo, Kediri, Jawa Timur, merupakan pesantren besar yang menggunakan kitab cetakan dalam kegiatan belajarnya. Meskipun demikian, untuk sebagian kitab, pesantren Lirboyo memberlakukan peraturan bahwa santri harus menulis sendiri beberapa kitab yang menjadi materi pelajarannya sesuai jenjang pendidikannya di pesantren. Selain itu, Pesantren Lirboyo merupakan pesantren yang masuk kategori pesantren salaf yang mengkhususkan pada pendalaman ilmu-ilmu agama yang ditulis dalam kitab kuning. Lebih dari itu, pesantren Lirboyo dikenal sebagai pesantren ilmu alat karena pendalamannya terhadap ilmu-ilmu gramatika bahasa Arab, mulai tingkat dasar hingga tingkat tinggi, sebagai alat untuk memahami sumber-sumber tekstual agama.

Sejak didirikan oleh Kiai Abdul Karim , Pesantren Lirboyo mampu bertahan dan semakin berkembang hingga sekarang. Unit-unit pendidikan yang dikelola pesantren Lirboyo mulai Madrasah Ibtidaiyah, Madrasah Tsanawiyah, dan Madrasah Aliyah. Sebagai pesantren yang menekankan pendalaman ilmu-ilmu agama dan ilmu-ilmu alat, semua unit pendidikan tersebut menggunakan kitab kuning sebagai bahan ajarnya, yang mencakup berbagai disiplin ilmu: akidah, fikih, akhlak, hadis dan ilmu hadis, tafsir dan ilmu tafsir, logika, tata bahasa Arab dan retorika Arab. Kedalaman dan keluasan masing-masing ilmu disesuaikan dengan jenjang pendidikan dan kelasnya.

---

[40] Wawancara dengan salah satu pengasuh Pesantren Syaikhona Cholil, yang merupakan cicit Kiai Cholil Bangkalan, Kyai Nasih, "Peran Syaikhona Cholil dalam menyebarkan kitab Alfiyah Ibn Malik di kalangan Pesantren."

[41] Ibid.

Sebagaimana dikemukakan di atas, Pesantren Lirboyo terkenal cengan reputasinya sebagai pesaantren ilmu alat, terutama pengajaran dan pendalaman kitab Alfiyah Ibnu Malik. Oleh karena itu, tidak mengherankan jika Pesantren Lirboyo mengajarkan kitab-kitab ilmu alat mulai tingkat dasar hingga tingkat tinggi. Menarik diperhatikan, pengajaran kitab Alfiyah Ibnu Malik di Pesantren Lirboyo diberikan di jenjang Tsanawiyah dan diajarkan selama dua tahun. Tahun pertama, tepatnya di kelas satu Tsanawiyah, sebanyak 500 bait, dan tahun kedua di kelas dua Tsanawiyah, 500 bait sisanya.

Hal yang menarik, dalam pengajaran Alfiyah Ibnu Malik, para santri dituntut menghafal secara penuh 1000 bait Alfiyah Ibnu Malik. Lebih dari itu, sistem hafalan yang ketat tersebut menjadi faktor penentu kelulusan santri di kelas satu atau kelas dua jenjang Tsanawiyyah. Oleh karena itu, tidak mengherankan jika santri senantiasa rajin menghafal dan mengulang hafalannya setiap hari demi kepentingan menjaga hafalannya agar tidak terlupakan. Dalam konteks menjaga hafalan Alfiyah Ibnu Malik, para guru Pondok Pesantren Lirboyo biasanya menerapkan kebijakan setoran hafalan santri terhadap Alfiyah Ibnu Malik. Biasanya per minggu santri diharuskan setoran hafalan Alfiyah Ibnu Malik minimal 25 bait. Melaui kebijakan setoran hafalan tersebut, pada akhir tahun para santri ditargetkan mampu menghafal 500 bait Alfiyah Ibnu Malik. Pada akhir pembelajaran tahun kedua kitab Alfiyah Ibnu Malik, tepatnya pada momen khataman kitab Alfiyah Ibnu Malik, Kiai Lirboyo yang langsung memimpin khataman. Pada momen tersebut, kiai membacakan dan mengijazahkan sanad kitab Alfiyah Ibnu Malik kepada para santri. Berkaitan dengan itu, sanad kitab Alfiyah Ibnu Malik yang dimiliki oleh Kiai Lirboyo dan diijazahkan ke para santrinya tampak terhubung dan bersambung kepada Kiai Cholil Bangkalan.

Dalam konteks pembelajaran Alfiyah Ibnu Malik, sebelum memulai menjelaskan materi yang terkandung dalam Alfiyah Ibnu Malik, guru kelas di Pesantren Lirboyo meminta para santri untuk menghafal bait-bait yang akan dijelaskan oleh guru secara bersama-sama. Setelah sesi hafalan selesai, baru guru kelas menjelaskan materi yang terdapat dalam Alfiyah Ibnu Malik. Setelah penjelasan materi tata bahasa Arab dianggap cukup, para santri kemudian diberi kesempatan mengajukan pertanyaan jika ada hal-hal yang dirasakan memerlukan penjelasan atau ada bagian tertentu yang belum dipahami oleh para santri.[42]

Untuk menunjang pemahaman santri, di pesantren Lirboyo ada kebijakan pembentukan ketua atau rais yang bertanggung jawab atas kitab-kitab tertentu yang diajarkan di setiap kelas, termasuk Alfiyah Ibnu Malik. Santri yang

[42] Wawancara dengan alumni Pesantren Lirboyo tahun 2003 dan menjadi guru Alfiyah Ibn Malik di pesantren Lirboyo tahun 2005, yang saat ini mengasuh Pesantren Asshiddiqiyah VII Cijeruk Bogor, Yazid Fatah (Alumni Pesantren Lirboyo Kediri), "Sanad dan Metode Pembelajaran Alfiyah Ibn Malik Pesantren Lirboyo Kediri," Phone, Oktober 2021.

ditunjuk sebagai rais Alfiyah Ibnu Malik, misalnya, merupakan santri yang bertanggung jawab dalam memimpin diskusi Alfiyah Ibnu Malik. Diskusi tersebut bisanya dilaksanakan sebelum waktu sekolah. Jika kelas malam, maka diskusi dilaksanakan pada siangnya. Dengan demikian, ketika para santri akan masuk kelas Alfiyah Ibnu Malik pada waktu malam, mereka sudah berdiskusi sebelumnya di waktu siang. Diskusi berikutnya dilaksanakan dilaksanakan di kelas sebelum materi Alfiyah Ibnu Malik dimulai, dan tepatnya setelah sesi hafalan bersama-bersama. Meskipun sudah ada rais Alfiyah Ibnu Malik, tidak jarang guru kelas menunjuk seorang santri secara acak untuk maju menjelaskan materi yang sudah dibahas pada pertemuan sebelumnya.[43] Selain itu, sistem penunjukkan secara acak juga diterapkan oleh guru kelas untuk meminta santri menyetorkan hafalannya. Dengan demikian, sistem penunjukkan secara acak tersebut, baik pada penugasan santri menjelaskan materi yang sudah dibahas di pertemuan sebelumnya atau penugasan santri untuk menyetorkan hafalan Alfiyah-nya, dengan sendirinya menuntut kesiapan santri dalam memahami dan menghafal Alfiyah Ibnu Malik.

Kebijakan Pesantren yang mengharuskan santri menghafal Alfiyah Ibnu Malik, dengan sendirinya menuntut kesiapan para santri untuk menghafalnya, Di tengah padatnya aktivitas belajar di pesantren, para santri melakukan bebebagai cara untuk mempermudah menghafal Alfiyah Ibnu Malik dan memahaminya. Upaya tersebut dilaukan secera kolektif dan secara individual. Kegiatan menghafal Alfiyah Ibnu Malik secara bersama-sama di kelas sebelum pelajaran Alfiyah Ibnu Malik dimulai, dan kegiatan hafalan secara bersama-sama tiap minggu sekali yang dikenal dengan kegiatan *muhafadhah 'ammah* merupakan upaya kolektif untuk menjaga hafalan Alfiyah Ibnu Malik. Adapun upaya yang sifatnya individual, tidak jarang santri menghafal sendiri Alfiyah Ibnu Malik setiap selesai shalat, baik di masjid maupun di kamar santri. Selain itu, tidak jarang santri menghafal Alfiyah Ibnu Malik di area makam pendiri pesantren dengan pertimbangan ketenangan suasana di area makam dan membangun ketersambungan secara ruhaniyyah dengan pendiri pesanren serta mencari keberkahan.[44] Berkaitan dengan itu, upaya-upaya santri menghafal dan memahami Alfiyah Ibnu Malik tersebut tampak tidak semata-mata dengan upaya yang sifatnya lahiriyah-rasional, tetapi juga upaya yang sifatnya batiniyah-spiritual. Oleh karena itu, ziarah ke makam pendiri pesantren dan menghafal di area makam merupakan salah cara untuk mencapai keberkahan.

[43] Ibid.
[44] Ibid.

BAB V

PENUTUP: KESIMPULAN DAN SARAN

A. Kesimpulan

Kitab Alfiyah Ibnu Malik merupakan kitab ilmu alat yang menempati kedudukan penting dalam tradisi keilmuan pesantren di Jawa dan Madura. Kedudukan penting tersebut terlihat dalam penempatan kitab Alfiyah ibn Malik dalam jenjang akhir dalam pengajian ilmu alat di pesantren. Di antara Kiai Jawa dan Madura, Kiai Cholil Bangkalan memainkan peran penting dalam transmisi Alfiyah Malik melalui santri-santrinya yg kelak menjadi pengasuh pesantren di Jawa-Madura. Pengajaran Kitab Alfiyah ibn Malik yang tetap menjaga mata rantai keilmuan atau sanad Alfiyah semakin mengukuhkan jaringan Kiai Jawa-Madura yang bermuara pada Kiai Cholil Bangkalan.

Para kiai Jawa Madura murid langsung Kiai Cholil Bangkalan yang berhasil mendirikan pesantren melanjutkan apa yang diajarkan oleh Kiai Cholil Bangkalan terkait pengajaran Alfiyah ibn Malik di pesantrennya. Oleh karena itu, tidak mengherankan jika Alfiyah ibn Malik pun memainkan peran penting dalam pengajaran ilmu alat di berbagai pesantren lulusan Bangkalan. Di berbagai pesantren itu, Alfiyah ibn Malik diajarkan dengan metode bandongan dan sorogan dgn mengharuskan kemampuan hafalan para santri. Tidak jarang, kamampuan hafalan santri terhadap Alfiyah Ibn Malik bahkan menjadi faktor penentu kelulusan santri dalam mempelajari Alfiyah ibn Malik. Di lain pihak, para kiai pengasuh pesantren lulusan Bangkalan dengan sendirinya juga menyebarkan sanad Alfiyah yg diperolehnya dari Kiai Cholil Bangkalan kepada para santrinya. Oleh karena itu, seiring dengan semakin banyaknya para santri lulusan pesantren yg memiliki sanad Alfiyah dari Kiai Cholil Bangkalan, tidak mengherankan jika sanad Alfiyah ibn Malik juga semakin tersebar luas hingga ke generasi sekarang. Di pihak lain, kecenderungan sebagian besar Kiai pesantren untuk memondokkan anaknya ke pesantren lain dengan sendirinya juga menimbulkan pertukaran sanad Alfiyah ibn Malik, dalam arti terjadi saling-silang sanad Alfiyah ibn Malik di kalangan komunitas pesantren, suatu hal yg menunjukkan pembentukan jaringan Alfiyah ibn Malik di kalangan pesantren secara luas. Pembentukan jaringan Alfiyah ibn Malik tersebut pada gilirannya memainkan peran penting dalam pembetukan orotoritas kekiaian

atau keulamaan di Jawa dan Madura yang didasarkan atas argumen dasar bahwa Alfiyah ibn Malik merupakan kitab ilmu alat tinggkat tinggi. Oleh oleh karena itu, pemahaman yg baik terhadap Alfiyah ibn Malik dengan sendirinya menjadi syarat untuk memahami sumber-sumber tekstual pengetahuan Islam.

B. Rekomendasi

Mengingat Tata Bahasa Arab menjadi wacana yang cukup penting dalam agenda pembaharuan pembelajaran Bahasa Arab di Indonesia, maka konteks reaktualisasi lembaga-lembaga terkait dalam banyak hal mempunyai signifikansi dengan pendekatan regulasi bahasa. Berkaitan dengan ini, gagasan-gagasan yang ditawarkan Ibn Malik menjadi penting untuk dipertimbangkan sebagai penelitian lanjutan.

Mengingat kitab Alfiyah Ibn Malik populer di kalangan sastri di Indonesia, maka bagaimana Alfiyah Ibn Malik bisa diterima oleh pesantrean-pesantren di Nusantara. Hal ini mungkin akan menarik untuk diteliti mengingat langkanya informasi akademik mengenai resepsi Alfiyah Ibn Malik di pesantren.

Mengingat kitab Alfiyah oleh Pesentren-persantren di Indonesia dijadikan dalil untuk mendukung pembahasan mengenai sosial-keagamaan, sosial-politik, dan sosial-kemasyarakatan, maka bait-bait Alfiyah Ibn Malik menarik dikontektualisasikan dengan persoalan-persoalan sosial-keagamaan, sosial-politik, dan sosial-kemasyarakatan. Dalam hal ini, Tafsir Sosiologis Alfiyah Ibn Malik menarik dibuat penelitian dengan bersumber kepada pemaknaan bait-bait Alfiyah versi Kyai dan Ustad di pesantren yang nota-bene dekat dengan masyarakat kelas bawah.

DAFTAR PUSTAKA

A. Buku

al-Abikan, Tharfah Abdul Aziz. *al-Hayāt-u al-'Ilmiyyat-u wa al-Ijtimā'iyyat-u fiy Makkat-a fiy al-Qarnain-i al-Sābi'-i wa al-Tsāmin-i lilhijrat-i*. Riyadl: Maktabah al-Malik Fahad al-Wathaniyyah, 1996.

Akawiy, Rahab Khadlar. *Mausū'at 'Abāqirah al-Islām fiy al-Nahwi wa al-Lughah wa al-Fiqh*. Cet. ke-1. Vol. III. Bairut: Dār al-Fikr al-'Arabiy, 1993.

Alamah, Thalhal. *al-Thabaqat-u wa al-Nahw-u ma'a Dirāsat li Manhajiyyat-i Thabaqāt al-Nuhāt-i*. Cet. ke-1. Beirut: Dār al-Fikr al-Lubnāniy, 1992.

Ali, Mahmud Muhammad. *Tathawwur-u al-'Alāqat-i bain-a al-Mantiq-i wa al-Nahwi-i al-'Arabiyy-i*. Asyuth: Maktabah Nur, 2019.

al-Anbariy, Abd al-Rahman ibn Muhamad ibn Abdullah ibn Abi Sa'id Ibn. *al-Inshāf-u fi Masā'il-i al-Khilāf-i Bain al-Nahwiyyīn-a; al-Bashriyyīn-a wa al-Kûfiyyīn-a, Cet. ke-2*. Edited by Muhamad Muhyiddin Abd. al-Hamid. Cet. ke-2. Kairo: Maktabat wa Mathba'at Muhammad Ali Shabīh wa Aulāduh, 1953.

al-As' ad, Abd al-Karim Muhamad. *al-Wasīth-u fiy Tārīkh al-Nahw-i al-'Arabiyy-i*. Cet. ke-1. Riyadl: Dār al-Syawāf, 1992.

al-Askholi, Muhammad Ismail. *Kitāb al-Binā' Dhimna tadrīb wa Mumārasah fiy 'Ilm al-Tashrīf*. Bangkalan: Lajnah al-Turast al-'Ilmi Lisyaikhina Muhammad Cholil, w.y.

Azra, Azyumardi. *Jaringan Ulama: Timur Tengah dan Kepulauan Nusantara abad XVII dan XVIII : Melacak Akar-akar Pembaruan Pemikiran Islam di Indonesia*. Cet. ke-1. Bandung: Mizan, 1994.

Barakat, Muhamad Kamil. *Tamhīd-un li Tashīl al-Fawā'id-i wa Takmīl-i al-Maqāshid-i*. Kairo: Dār-u al-Kutub- al-Lughawiyy-i, 1968.

Behrend, T.E. *Serat Jatiswara: Struktur dan Perubahan dalam Puisi Jawa 1600-1930*. Translated by A. Akram. Jakarta: INIS, 1995.

Berg, Van den. "Indonesia." In *Whither Islam? A Survey of Modern Movements in the Moslem World*, 237–311. London: Victor Gollancz, 1932.

Bruinessen, Martin Van. *Kitab Kuning: Pesantren dan Tarekat, Tradisi-tradisi Islam di Indonesia*. Cet. ke-3. Bandung: Mizan, 1999.

al-Dzhabiy, Syamsuddin Abi Abdillah Muhammad bin Ahmad bin Utsman. *al-Amshār-u dzawāt-u al-Ātsār-i*. Edited by Abdul Qadir al-Arna'uth. Cet. ke-1. Damascus: Dār Ibn Katsir, 1958.

Dhofier, Zamakhsyari. *Tradisi Pesantren : Studi tentang Pandangan Hidup Kyai*. Cet. ke-1. Jakarta: LP3ES, 1982.

———. *Tradisi Pesantren, Studi Perbandingan Hidup Kyai dan Visinya Mengenai Masa Depan Indonesia*. Edisi Revisi. Jakarta: LP3ES, 2011.

Dlayf, Syauqi. *al-Madāris-u al-Nahwiyyat-u*. Cet. ke-3. Kairo: Dār al-Ma'ārif, 1976.

———. *'Ashr-u al-Duwal-i wa al-Imārāt, al-Andalus*. Kairo: Dār al-Ma'ārif, 1989.

Hakim, M. Fikril. *Korelasi antara Syaikhona Muhammad Cholil Bangkalan & NU: Mengenang & Menghayati Perjuangan Sang Inspirator*. Cet. ke-7. Kediri: Lirboyo Press, 2014.

Hidayatullah, Much. Syarif, and Abdullah. *Pengantar Linguistik; Bahasa Arab Klasik dan Modern*. Cet. ke-1. Jakarta: LEMLIT UIN Syarif Hidayatullah, 2010.

Hirokoshi, Hiroko. *Kiyai Dan Perubahan Sosial*. Jakarta: P3M, 1987.

Hitti, Philip K. *Capital Cities of Arab Islam*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1973.

Ibn Aqil. *Syarh Ibn 'Aqīl*. Edited by Muhammad Muhy al-Din. Kairo: al-Maktabat al-Tijâriyyah al-Kubra, 1378.

Ibn Madla. *al-Radd-u 'alay al-Nuhāt*. Edited by Syauqi Dlayf. Cet. ke-1. Kairo: Dār al-Fikr al-'Arabiy, 1947.

Ibn Malik. *Matn Alfiyat-i Ibn-i Mâlik-i fiy al-Nahw-i wa al-Sharf-i*. Surabaya: Toko Kitab al-Hidayah, 1932.

———. *Syarh-u al-Kāfiyat-i al-Syāfiyah*. Edited by Abd al-Mun'im. t.t.: Dār al-Makmun li al-Turāts, t.h.

Lombard, Denis. *Nusa Jawa: Silang Budaya, Kajian Sejarah Terpadu Bagian II: Jaringan Asia*. Translated by Winarsih Partaningrat Arifin, dkk. Vol. Vol. II. Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 2005.

Madjid, Nurholis. *Bilik-Bilik Pesantren: Sebuah Potret Perjalanan*. Jakarta: Dian Rakyat, w.y.

al-Makhzumiy, Mahdiy. *Madrasat al-Kūfah wa Manhajuha fiy Dirāsat al-Lughah wa al-Nahwi*. Cet. ke-2. Kairo: Syirkat Maktabah wa Mathba'ah Mushtafa al-Bāb al-Halabiy wa Aulāduhu, 1958.

Mansurnoor, Iik Arifin. *Islam in an Indonesian World: Ulama of Madura*. Yogyakarta: Gadjah mada University Press, 1990.

Mastuhu. *Dinamika Sistem Pendidikan Pesantren: Suatu Kajian tentang Unsur dan Nilai Sistem Pendidikan Pesantren*. Jakarta: INIS, 1994.

Mas'ud, Abdurrahmana. *Dari Haramain ke Nusantara : Jejak Intelektual Arsitek Pesantren*. Cet. ke-1. Jakarta: Kencana, 2006.

Meditasi Team. *Meditasi '96*. Kediri: Tsanawiyah Lirboyo, 1996.

Moleong, Lexy J. *Metodologi Penelitian Kualitatif*. Cet. ke-9. Bandung: PT. Remaja Rosdakarya, 1998.

Mukram, Abd al-Salim. *al-Qur'ān-u al-Karīm-u wa Atsaruh-u fiy al-Dirāsāt al-Nahwiyyah*. Kairo: Dār al-Ma'ārif, 1965.

Pigeaud, TH. *Literature of Java*. Vol. Vol. I. Leiden: The Hague, Martinus Nyhoff, 1967.

Ras, JJ. *Babad Tanah Jawi*. Dordrech-Holland/Providence USA: Foris Publications, 1987.

Robson, S. O. "Java at the Crossroads: Aspect of Javanese Cultural History in the 14th and 15th Centuries." In *BKI*, 259–292. n.p., 1981.

Steenbrink, Karel A. *Beberapa Aspek Islam di Indonesia Abad Ke-19*. Cet. ke-1. Jakarta: Bulan Bintang, 1984.

al-Thanthawiy, Muhammad. *Nasy'at-u al-Nahw-i wa Tārīkh-u Asyhur-i al-Nuhāt-i*. Edited by Abd. al-Adzim al-Syanawiy dan Muhamad Abd. al-Rahman al-Karawiy. Cet. ke-2. Kairo: Maktabah al-Nahdhat al-Mishriyyah, 1969.

Tim Peneliti Lektur Keagamaan LPAM Surabaya. *MIPES Indonesia: Koleksi Manuskrip Pesantren di Tiga Kota dan Reproduksi Digital*. Surabaya: Lembaga Pengkajian Agama dan Masyarakat (LPAM) Surabaya bekerja sama dengan The British Library, London, 2013.

Wahid, Abdurrahman. *Islam Kosmopolitan : Nilai-nilai Indonesia dan Transformasi Kebudayaan*. Edited by Agus Maftuh Abegebriel and Ahmad Suaedy. Jakarta: The Wahid Institute, 2007.

Yatim, Badri. *Sejarah Peradaban Islam*. Cet. ke-1. Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada, 1993.

Ziemek, Manfred. *Pesantren dalam Perubahan Sosial*. Translated by Butche B. Soendjojo. Jakarta: Perhimpunan Pengembangan Pesantren dan Masyarakat, 1986.

B. Disertasi/Tesis

Asrohah, Hanun. "Pelembagaan Pesantren: Asal usul dan Perkembangan Pesantren di Jawa." Disertasi, IAIN Syarif Hidayatullah, 2002.

D. Hidayat. "al-Manhaj-u al-Nahwiyy-u li Ibn-i Mālik-i." Disertasi, IAIN Syarif Hidayatullah, 1988.

Hasan, Dliya Shaleh Jum'ah. "¬Daur-u al-Aswāq-i fiy Tathawwur-i wa izhdihāri-i al-Syi'r-i al-Jāhiliy: Dirāsat-un Adabiyyat-un Naqdiyyat-un." Tesis, University of Gezira, 2018.

C. Jurnal

Ahmad, Muhammad Sa'ad Muhammad. "Tawāfuq-u Qirā'āt-i al-Qurā'-i al-Sab'at-i ma'a Madzhab-i al-Kūfiy-i al-Nahwiyy-i." *American Arabic Academic of Science and Technology* Vol. 6, No. 18 (2015): 1–22.

Ashoumi, Hilyah, and Izza Fatkhiyyaa Khunainatuz. "Analisis Nilai-Nilai Pendidikan Islam yang Terkandung dalam Makna Tersirat Nadzam Alfiyah Ibnu Malik dan Aktualisasinya pada Konteks Pendidikan Islam Moderen." *Attaqwa: Jurnal Ilmu Pendidikan Islam* Vol. 16 No. 1 (2020): 01–14.

Dehghan-zad, Rasool, and Ebrahim Abdorrazaq. "A Comparative Review of Morphological Views Between Ibn Malik and Ibn Al-Nāzim (By Focusing on Alfiya of Ibn Malik and Sharh Ibn al-Nāzim)." *Arabic Literature* Vol. 9, No. 1 (2017): 153–171.

Fasya, Teuku Kemal. "Aneuk Meudagang and Transformation of Dayah Institution: Study on Etnography in Bireuen District, Aceh." *Jurnal Transformasi Administrasi* Vol.9, No.2 (2019): 110–127.

al-Fattawi, Maymouna bint Ahmed. "al-Dars-u al-Lughawiyy-u fiy al-Masjid-i al-Nabawiyy-i al-Syarīf-i." *Majallat-u Kuliyat-i al-Lughat-i al-'Arabiyyat-i bi Aytāy al-Bārūd-i* Vol. 32, No. 4 (2019): 3543–3599.

Hamad, Iqbal Abd al-Aziz Manufliy. "al-Lughat al-'Arabiyyat bain-a al-Lahn-i wa al-Tathawwur-i wal-'Āmm-i." *Hauliyat Kuliyat al-Lughat al-'Arabiyyah* Vol. 37, No. 1 (2017): 713–748.

Hanadiy, Muhammad bin Abd al-Qadir. "I'tirādlāt-u Ibn-i Mālik-in 'alay al-Nuhāt-i fiy Bāb-i al-Idlāfat-i fiy Dlau'-i Kitābih-i Syarh-i al-Tashīl." *Majallat-u Kuliyat-i al-Lughat-i al-'Arabiyyah bi al-Manshūrah* Vol. 35, No.1 (2016): 183–220.

Hassan, Qasim Rahim. "Tadlmīn-u Alfiyat-i Ibn-i Mālik-in lisysyaikh-i Ahmad-a al-Nahwiyy-i al-Huliyy-i (1170 AH)." *Journal Of Babylon Center for Humanities Studies* Vol. 10, No. 1 (2020): 423–448.

Ilahi, Mohammad Takdir. "Kiai: Figur Elite Pesantren." *Ibda': Jurnal Kajian Islam dan Budaya* Vol 12 No 2 (2014): 137–148.

Ismat, Nurul Hanulah Muhammad, and Abd al-Hadi Abd al-Aziz. "Barā'at-u al-Zamakhsyariy-i fiy wa'zh al-Muslimīn-a min Khilāl-i Maqāmātih-i:

Min Mazhūr-i 'Ilm al-Nashsh-i." *Al-Ḍād Journal* Vol. 2, No. 1 (2018): 66–78.

Jaeni, Muhamad. "Tafsiran Kiai Pesantrean Terhadap Bait-bait Alfiyah ibn Malik Dan Transformasi Nilai Moral Ssantri: Kajian Intertekstualitas dan Analisis Wacana Kritis." *International Journal Ihya' 'Ulum Al-Din* Vol.19, No.2 (2017): 286–316.

Lubadah, Hanan Muhammad Abu. "Madzhab-u Ibn-i Mâlik-i wa Manhajuh-u wa Mauqifuh-u min Ushūl-i al-Nahw-i fiy Dlaw'-i al-Masâ'il-i al-Khilâfiyyah fiy Syarh-i al-Tashīl-i." *Majallat-u Kuliyat-i al-Lughat-i al-'Arabiyyah Bi 'Asyūth* Vol. 33, No. 1 (2014): 177–228.

Lunas, Abd al-Haqq. "Alfiyat-u Ibn-i Mālik-i wa Taisīr al-Nahw-i." *Majallat al-Isykālāt fiy al-Lughat wa al-Adab* Vol. 7, No. 2 (2018): 300–324.

Muhid, Abdul, Asnawi Asnawi, and Rangga Sa'adillah. "Pendidikan Moral melalui Pembelajaran Kitab Alfiyah ibn Malik di Pondok Pesantren Langitan Tuban Kata Kunci: Pendidikan Moral; Alfiyah Ibn Malik; Pendidikan Karakter; Spiritualitas." *Journal of Islamic Education Studies* Vol. 6, No. 1 (2018): 106–126.

Mustofa, Arif, Gufron Gufron, and Abdullah Zainur Rauf. "Interpretasi dan Aktualisasi Nilai-nilai Etika Nadham Alfiyah Ibnu Malik Dalam Kehidupan Sosial; Pendekatan Obyektif Pragmatik." *Jurnal Arabia* Vol 12, No 1 (2020): 54–73.

Somantri, Gumilar Rusliwa. "Memahami Metode Kualitatif." *Makara, Sosial Humaniora* Vol.9, No.2 (2005): 57–65.

Syasi, Muhammad. "Mauqif-u Ibn Mālik-i Mimmā Ikhtalafa fīh-i al-Bashrariyyūn-a wa al-Kūfiyyūn-a." *Jurnal al-Tsaqafa* Vol 14, No 2 (2017): 333–358.

D. Video Youtube

PP MUS. *Mauidhoh Hasanah KH Maimoen Zubair - Haul ke-47 PPMUS Sarang*. Youtube. Sarang: X-KO Production, 2014.

UNIVERSITAS ISLAM NEGERI

Syarif Hidayatullah

JAKARTA – INDONESIA

Transmisi Alfiyah Ibn Malik dan rekonstruksi jaringan intelektual Kiai bidang linguistik Arab di pesantren Jawa dan Madura belum banyak mendapat perhatian dari para sarjana. Dalam hal ini, Alfiyah Ibn Malik merupakan salah satu subjek pembelajaran yang dilalui oleh seseorang dalam proses transformasi seseorang menjadi Kiai. Secara sosio-intelektual, otoritas keilmuan seorang Kiai diperoleh melalui isnad yang diperoleh dari guru yang menyelenggarakan halaqah. Isnad keilmuan ini membuka kerangka kerja bagi upaya membangun konstruksi jaringan keilmuan Alfiyah Ibn Malik di Pesantren.

Kecenderungan sebagian besar Kiai pesantren untuk memondokkan anaknya ke pesantren lain dengan sendirinya menimbulkan pertukaran sanad Alfiyah ibn Malik, dalam arti terjadi saling-silang sanad Alfiyah ibn Malik di kalangan komunitas pesantren. Pada gilirannya, hal itu akan membentuk jaringan Alfiyah ibn Malik di kalangan pesantren secara luas. Bagaimana transmisi Alfiyah Ibn Malik dari pusat kosmis ke Pesantren Jawa dan Madura? Bagaimana rekonstruksi jaringan intelektual Kiai bidang linguistik Arab di pesantren Jawa dan Madura? Jawabannya akan ditemukan dalam buku ini.

☼☼☼

Abdullah adalah dosen Program Studi Magister Bahasa dan Sastra Arab (PSMBSA) Fakultas Adab dan Humaniora UIN Syarif Hidayatullah Jakarta. Ia aktif meneliti nahwu klasik dan kontemporer. Ia pernah menjabat Ketua PSMBSA

M. Adib Misbachul Islam adalah dosen PSMBSA Fakultas Adab dan Humaniora. Ia aktif meneliti manuskrip Arab dan sastra pesantren. Sekarang ia menjabat Ketua PSMBSA

Muhammad Ali Thohir adalah mahasiswa Bahasa dan Sastra Arab. Ia aktif di Unit Kegiatan Mahasiswa Fakultas Adab dan Humaniora. Ia aktif menulis artikel di berbagai jurnal. Sekarang ia sedang menyusun tesis pada PSMBSA

Adabia Press

ISBN 978-602-7908-24-6

9 786027 908246